ION V. GEORGESCU

DEMONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT

SATAN IN PROFEŢIA LUI ZAHARIA

BUCUREŞTI
TIPOGRAFIA CĂRŢILOR BISERICEŞTI
1938

DEMONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT

SATAN IN PROFEȚIA LUI ZAHARIA

De același autor

Demonologia Vechiului Testament —
Azazel, 40 pagini, București 1934.

Actualitatea profeților, 64 pagini,
București 1934.

ION V. GEORGESCU

DEMONOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT

SATAN IN PROFEȚIA LUI ZAHARIA

BUCUREȘTI
TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI
1 9 3 8

Extras din revista BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ,
anul LVI [1938], nr. 9—10.

CUPRINSUL

Prescurtări . . . . . p. VI

Lucrări folosite . . . . . pp. VII-XV

Lămuriri: . . . . . pp. 1— 4

a) locul pasagiului despre Satan din profeția lui Zaharia în demonologia Vechiului Testament. . . . . p. 1

b) importanța și necesitatea studierii acestui pasagiu . p. 2

I. Viziunea a patra din profeția lui Zaharia și pasagiul despre Satan . . . . . pp. 5—37

1. *Pasagiul despre Satan:* . . . . . p. 5

a) în cadrul profeției lui Zaharia . . . . . p. 5

b) în cadrul activității profetului Zaharia . . . . . p. 22

c) în cadrul societății iudaice . . . . . p. 23

2. *Legătura între viziune și împrejurările sociale* . . . . . p. 25

3. *Înțelesul viziunii:* . . . . . p. 26

a) acțiunea viziunii . . . . . p. 28

b) caracterul viziunii . . . . . p. 30

II. Satan în viziunea profetului Zaharia . . . . . pp. 38—52

1. *Cum reiese din textul viziunii* . . . . . p. 38

2. *Cum a fost înțeles de către diferiți cercetători* . . . . . p. 40

3. *Cum trebuie înțeles* . . . . . p. 48

III. Satan din profeția lui Zaharia și demonologia orientală . pp. 53—76

1. *Contactul religiei Vechiului Testament cu cele orientale și învățăturile lor esențial caracteristice:* . . . . . p. 54

a) contactul religiei Vechiului Testament cu cele orientale . . . . . p. 54

b) ideile caracteristice din religia Vechiului Testament și din cele orientale . . . . . p. 59

2. *Posibilitățile de influență și capacitatea de rezistență a poporului iudeu în acest contact* . . . . . p. 64

a) posibilitățile de influență . . . . . p. 64

b) capacitatea de rezistență . . . . . p. 67

PRESCURTĂRI

BRICOUT DCR	=	*Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, publié sous la diréction de J. BRICOUT, Paris 1925-28.
„ HR	=	*Où en est l'histoire des religions*, par J. Bricout, 2 vol., Paris 1911.
CATHE	=	*The Catholic Encyclopedia*, New-York.
CHRISTUS	=	*Christus, manuel d'histoire des religions*, par J. HUBY, VI-e éd., Paris 1934.
CORP. BERL.	=	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, herausgegeben von der Kirchenvätercomission der Königl. preussischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig, de la 1897.
CORP. VIEN.	=	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae, Vindebonensis, de la 1866.
DAP	=	*Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, publié sous la diréction d'Adémar D'ALÈS, IV-e éd., Paris 1925—1928.
DTHCATH	=	*Dictionnaire de Théologie catholique*, publié sous la diréction de A. VACANT, E. MANGENOT et L. AMAN, IV-e tirage, Paris, de la 1924.
GORE COM. HS	=	*A New Commentary on Holy Scripture*, edited by Charles GORE, Henry Leighton GOUDGE, Alfred GUILLAUME, London 1929.
HASTINGS DB	=	*Dictionnary of the Bible*, edited by James HASTINGS, Edinburg, de la 1924.
HASTINGS ERETH	=	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, edited by James HASTINGS, Edinburg, de la 1925.
KL	=	*Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Teologie und ihrer Hülfswissenschaften*, II Aufl., Freiburg im Breisgau 1886—1903.
MARTINDALE STREL	=	*Storia delle religioni*. Letture publicate sotto la direzione di C. C. MARTINDALE, traduzione dall'inglese, Firenze 1921—1922.
P. G.	=	MIGNE, l'abbé, *Patrologiae cursus completus, series graeca*, Paris 1886.
P. L.	=	MIGNE, l'abbé, *Patrologiae cursus completus, series latina*, Paris 1886.
RB	=	*Revue biblique* internationale, publiée par l'école pratique d'Études bibliques de Jérusalem, depuis 1891.
RE	=	*Real Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, herausgegeben von Dr. HERZOG, Gotta 1854—1868.
ROR	=	*Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion* (Col. Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwickelung und ihre Ziele, herausgegeben von Paul HINNEBERG), II Aufl./II Abdruck, Leipzig u. Berlin 1923.
VIGOUROUX DB	=	*Dictionnaire de la Bible*, publié sous la diréction de VIGOUROUX (III-e tirage), Paris 1926.
„ DBSUPPL	=	*Dictionnaire de la Bible—supplément*, publié sous la diréction de L. PIROT, Paris, de la 1928.

LUCRĂRI FOLOSITE *

I = ADLER, E. N., art. *Ages of the World—jewish* (în HASTINGS EREth vol. I).

II = AMBROSIE al Mediolanului, *Expositio psalmi cxviii*, recensuit M. PETSCHENIG (în CORP. VIEN. vol. LXIII, Vindobonae-Lipsiae 1913).

III = ARENDZEN, J. P., art. *Babylonia* (în CATHE, vol. II).

IV = AUGUSTIN al Hipponei, *Liber de Divinis Scripturis sive speculum*; recensuit et comentario critico instruxit Fr. WEIHRICH (în CORP. VIEN. vol. XII), Vindobonae 1887.

V = „ *De nuptiis et concupiscentia ad Valerianum comitem*, libri duo; recensuerunt Carolus F. VRBA et Jos. ZYCHA (în CORP. VIEN. vol. XLII, seria VIII, pars II), Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1902.

VI = BAECK, L., *Le Judaïsme* (în: CLEMEN-Les religions du monde leur nature, leur histoire /Bibliothèque historique/), Paris 1930.

VII = BAILLY, M. A., *Dictionnaire grec-francaise*, XIV-e éd., Paris 1930.

VIII = BARNES, ÊM. W., art. *History of Israel* (în HASTINGS DB, vol. II).

IX = BARROIS, A., art. *Canaan* (în VIGOUROUX DBSUPPL, vol. I).

X = BARTON, G. A., art. *Demons and Spirits—Hebrew* (în HASTINGS EREth, vol. IV).

XI = BATCHELOR, J., art. *Ainus* (în HASTINGS EREth, vol. I).

XII = BAUER, W., *Griechischer-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T.*, Giessen 1928.

XIII = BENNET, W. H., art. *Sin—Hebrew and Jewish* (în HASTINGS EREth, vol. XI).

XIV = BERTHOLET, A., *Histoire de la civilisation d'Israël* (trad. franç. par Jacques MARTY), Paris 1929.

XV = BETULEYUS, Note la: LACTANTIUS, *Divinae institutiones*... cartea IV, cap. xiv, (în P. L., t. VI).

XVI = BEZOLD, C., *Die babylonisch-assyrische Religion* (în ROR).

XVII = BONSIRVEN, J., *Le judaïsme plestinien au temps de Jésus Christ* (Col. Bibliothèque de Théologie historique); vol. I: Théologie dogmatique, Paris 1935.

XVIII = BRATSIOTIS, PAN. I., Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Παλαιὰν Διαθήκην, Ἐν Ἀθήναις 1937.

XIX = „ art. Σατανᾶς (în Μεγάλλη ἑλληνικὴ ἐγκυκλοπαιδεία. Ἀθήναις 1933).

XX = BUZY, D., *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris 1923.

---

* Citarea acestora — în notele lucrării — se va face astfel: *în loc să se repete:* autorul, titlul lucrării, ediția, volumul, locul și anul apariției — deja menționate în lista lucrărilor folosite, *se va indica în note*, în caractere romane, *numai: autorul* și în paranteză *numărul de ordine ocupat în lista lucrărilor folosite*, la care se va adăuga *volumul* — când lucrarea unui autor este folosită în mai multe volume — și *pagina*.

De exemplu, în loc de: DESNOYERS, L., *Histoire du peuple hébreu de juges à la captivité*, vol. II, Paris 1929, p. 172 sq., — se va cita: DESNOYERS (XLVIII, vol. 2, p. 172 sq.); sau, în loc de: BUZY, D., *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris 1923, p. 87—89, — se va cita: BUZY (XX, pp. 87—89).

XXI = CALMET, C., *Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau Testament*, vol.: Les petits prophètes, Paris 1715.

XXII = CARNOY, A., *La religione dell'Avesta* (în MARTINDALE STREL, vol. II, trad. dall'inglese di G. SARDI).

XXIII = „ *La religion des Perses* (în CHRISTUS).

XXIV = CASARTELLI, L. C., *L'antica religione persiana* (în MARTINDALE STREL, vol. II).

XXV = „ art. *Dualism—iranian* (în HASTINGS EREth, vol. V).

XXVI = „ art. *Sin—iranian* (în HASTINGS EREth, vol. XI).

XXVII = „ art. *Salvation—iranian* (în HASTINGS EREth, vol. XI).

XXVIII = „ art. *Disease and Medicine—persian* (în HASTINGS EREth, vol. IV).

XXIX = CASTELLO, EDM., *Lexikon heptaglotton*, vol. II, Londra 1669.

XXX = CAUSSE, A., *Les dispersés d'Israël. Les origines de la diaspora et son rôle dans la formation de judaïsme* (Col. Études d'histoire et de philosophie religieuses...), Strassbourg 1929.

XXXI = „ *Israël et la vision de l'humanité* (Col. Études...), Strasbourg-Paris 1924.

XXXII = CHEMINANT, P., *Prècis d'introduction à la lecture et à l'étude des Saints Écritures:* vol. I — Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, Paris 1930.

XXXIII = CIRIL al Alexandriei, Εἰς τὸν προφητὴν Ζαχαρίαν ἐξήγησις ὑπομνηματική, (în P. G., t. LXXII).

XXXIV = CLEMEN, CH., *La religion perse* (în CLEMEN, Les Religions du monde, leur nature, leur historie / Bibliothèque historique /, Paris 1930).

XXXV = CONDAMIN, A., *La religion des Babyloniens et des Assyriens* (în CHRISTUS).

XXXVI = „ art. *Babylone et la Bible* (în DAp, vol. I).

XXXVII = CORNELY et MERK, *Manuel d'introduction à toutes les Saintes Écritures* (trad. franç. par Ph. MAZOYER), II-e éd., Paris 1930.

XXXVIII = DÄCHSEL, A., *Das Alte Testament mit in den Text eingeschalteter Auslegung, ausfürlichen Inhaltsangaben und erläuternden Bewerkungen*, — herausgegeben von; — vierter Band, Leipzig.

XXXIX = DARMESTETER, J., *Ormazd et Ahriman.* Leurs origines et leur histoire, Paris 1877.

XL = „ *Essais orientaux*, Paris 1883.

XLI = DAVIDSON, A. B., art. *Angel* (în HASTINGS DB, vol. I).

XLII = „ art. *God — in O. T.* (în HASTINGS DB, vol. II).

XLIII = „ *The Theology of the Old Testament*, VI ed., Edinburg 1925.

XLIV = DELAPORTE, L., *La Mésopotamie. Les civilisations babylonienne et assyrienne* (în Col. Évolution de l'humanité, vol. VIII), Paris 1925.

XLV = DENNEFELD, L., *Histoire d'Israël et de l'ancien Orient* (col. Bibliothèque catholique des sciences religieuses), Paris 1935.

XLVI = „ *Le messianisme*, Paris 1929.

XLVII = „ *Introduction a l'Ancien Testament*, Paris 1934.

XLVIII = DESNOYERS, L., *Histoire du peuple hébreu de juges à la captivité*, 3 vol.: Paris: vol. I, 1922; vol II—III, 1929.

XLIX = DHORME, P., *Le livre de Job* (col. Études bibliques), Paris 1926.

L = „ *La religion assyro—babilonienne*, Paris 1910.

LI = „ *La religion des Achémenides* (în RB, 1913).

LII = DHORME, P., *Les Semites*, moins les Arabes et les Hébreux (in BRICOUT HR, vol. II).

LIII = DUFOURCQ, A., *L'avenir du Christanisme*. Première partie: Histoire ancienne de l'Église; I: *Les religions païennes et la religion juive comparées*, IX-e éd, Paris 1924.

LIV = DUHM, B., *Israels Propheten*, II Aufl., Tübingen 1922.

LV = „ art. *Anmerkungen zu den zwölf Propheten* (in Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft, 1911).

LVI = DUKINFIELD, A. H. J., *Prehistoric Arhaeology and the Old Testament*, Edinburg 1908.

LVII = DÜRR, dr. L., *Wollen und Wirken des alttestamentlichen Propheten*, Düsseldorf 1924.

LVIII = EBELING, H., *Griechische-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente*, III Aufl., Hanover 1929.

LIX = EGIPPIUS, *Excerpta ex operibus S. Augustini:* recensuit et commentario instruxit, Pius KNOELL (in CORP. VIEN., vol. XIII), Vindobonae, 1885.

LX = FAIRWEATHER, W., art. *Development of doctrine in the apocryphal period* (in HASTINGS DB, vol. V).

LXI = FILLION, L. CL., *La Sainte Bible* (texte latin et traduction française) *commentée d'après la Vulgate et les textes originaux*, IX-e éd., vol. VI, Paris 1927.

LXII = FLAVIU, JOSEF, *Antiquitatum judaicarum*, vol. III, editat de Bern. NIESE, Berlin 1892.

LXIII = FOUGÈRES, G., CONTENAU, G., JOUQUET, P., GROUSSET, R., LESQUER, J., *Les premières civilisations* (in Col. Peuples et Civilisations, publiée sous la diréction de L. HALPHEN et Ph. SAGNAC), III-e éd., Paris 1935.

LXIV = FOURNIER, P., *Histoire des religions non chrétiens*, II-e éd., Paris 1928.

LXV = FRAZER, CH., *Adonis. Etudes des religions orientales comparées*, Paris 1921.

LXVI = GAUTIER, L., *Introduction à l'Ancien Testament*, II-e éd., vol. I, Lausanne 1914.

LXVII = GESENIUS, W., *Hebraïsches und aramaïsches Handwörterbuch über das A. T.* (Bearbeitet von Fr. BUHL), XV Aufl., Leipzig 1910.

LXVIII = „ *Hebraïsche Grammatik*, völlig umbearbeitet und herausgegeben von KAUTZSCH, XXIV Aufl., Leipzig 1885.

LXIX = GRANT, dr. G. M., *L'Orient et la Bible*. Les grandes religions. (trad. franç. par C. de FAYE), Paris-Genève 1899.

LXX = GRAY, L. H., art. *Achaemenians* (in HASTINGS EREth, vol. I).

LXXI = „ art. *Divinationn—persian* (in HASTINGS EREth, vol. IV).

LXXII = GRIGORIE CEL MARE al Romei, *Pars secunda qua explanatur in* Veteris Testamenti libri: Sapientia, Ecclesiasticus et Prophetae; liber duodecimus: De testimonii *Zachariam prophetam* (in P. L., t. LXXIX).

LXXIII = GUIGNEBERT, CH., *Des prophètes à Jésus*. Le monde juive vers le temps de Jésus (Col. Évolution de l'humanité, vol. XXXVIII-bis), Paris 1935.

LXXIV = GUTHRIE, K. S., *The Hymns of Zoroaster* (The Gâthâs).

LXXV = HACKSPILL, L., *Études sur le milieu religieux et intelectuel du N. T.*, (in RB, 1900).

LXXVI = HAGEN, M., *Lexicon biblicum*, vol. II, Paris 1907.

LXXVII = „ art. *Teufel* (in KL, vol. XI).

LXXVIII = HALEVY, J., *Recherches bibliques* (extras din: Révue sémitique d'épigraphie et d'hist. ancienne); vol. V: Les livres Haggai, Zach., Ioel, Mal., Is., Paris 1914.

LXXIX = HANNEBERG, D. B., von, *Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung im Alte und Neue Testament*, IV Aufl., Regensburg 1876.

LXXX = HARLEZ, C. de, *Avesta. Le livre sacré du Zoroastrisme.* — Trad. du texte zend. Acompagné de notes explicatives et precédé d'une introduction à l'étude de l'Avesta et de la religion mazdéene, Paris 1881.

LXXXI = „ *La Bible et l'Avesta* (in RB, 1896).

LXXXII = HAUPT, K. G., *Biblische Real und Verbal Encyclopädie*, vol. IV, Quedlimburg und Leipzig 1823—1827.

LXXXIII = HAVET, E., *Le Christianisme et ses origines — le judaïsme*, vol. III, Paris 1878.

LXXXIV = HAYMO al Halberstat-ului, *Ennaratio in duodecim prophetas minores: In Zachariam prophetam* (in P. L., t. CXVII).

LXXXV = HEHN, J., *Die biblische und babylonische Gottesidee*, Leipzig 1913.

LXXXVI = HERMANN, TH., art. *Teufel* (in Biblisches Handwörterbuch, herausgegeben Paul ZELLER / col. Calwer Bibellexikon /, IV Aufl., Stuttgart 1924).

LXXXVII = HERZFELD, E., *Die Religion der Achaemeniden* (in Revue de l'histoire des Religions, vol. CXIII, Paris 1936).

LXXXVIII = HISICHIE presbiterul, Ἐτίχηρον τῶν ιβ' προφητῶν καὶ Ἡσαίου (καὶ Δανιὴλ) ἔχον ἐν παραθέσει τὰς τῶν δυσχερεστέρων ἑρμηνείας κεφαλαῖα Ζαχαρίου προφήτου (in P. G., t. XCIII).

LXXXIX = HITSCHOOK, G. S., *La religione della Biblia ebraica* (in MARTINDALE STREL., vol. IV, trad. dall'ingllese di C. FAMBRINI).

XC = HITZIG, FR., *Die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig 1863.

XCI = „ *Vorlesungen über Biblische Theologie und messianische Weissagungen des Alten Testaments*, Karlsruhe 1880.

XCII = HOMMEL, F., art. *Assyria* şi art. *Babylonia* (in HASTINGS DB, vol. I).

XCIII = HOONACKER, A. de, *Les douze petits prophètes*, Paris 1908.

XCIV = HOVELACQUE, A., *L'Avesta, Zoroaster et le Mazdéisme*, Paris 1888.

XCV = HOW, J. C. H., *Zechariach* (in GORE COM. HS).

XCVI = HOYLE, B. R., art. *Spirit Holy and Spirit of God* (in HASTINGS ERETH, vol. XI).

XCVII = HUART, CL *La Perse antique et la civilisation iranienne* (in col. Évolution de l'humanité, vol. XXIV), Paris 1925.

XCVIII = JACKSON, A. V. W., art. *Ahriman* (in HASTINGS ERETH, vol. I).

XCIX = „ art. *Demons and Spirits — persian* (in HASTINGS ERETH, vol. IV).

C = JAMES, E. O., *Acomparative study of the Old Testament in the Light of recent antropological and arhaeological research* (in GORE COM. HS).

CI = JASTROW, M., *Religion of Babylonia and Assyria* (in HASTINGS DB, vol. V).

CII = JAN, CHARLES F., *La Bible et les récits babyloniennes*, Paris 1933.

CIII = „ *Le milieu biblique avant Jèsus Christ*; vol. III: Les idée réligieuses et morales, Paris 1936.

CIV = JEREMIAS, A., *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig 1930.

CV = JEREMIAS, A., art. *Ages of the World—babylonian* (in HASTINGS ERETH, vol. I).

CVI = JERONIM, *Commentariorum in Zachariam prophetam* ad Exsuperium Tolosanum episcopum, libri duo (in P. L., t. XXV).

CVII = JIRKU, dr. ANT., *Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T.*, Leipzig 1912.

CVIII = JOSEPH, M., *Salvation—jewish* (in HASTINGS ERETH, vol. XI).

CIX = JUSTIN Martirul şi Filosoful, Πρὸς Τρυφῶνα Ἰουδαῖον διάλογος (in P. G., t. VI).

CX = KAUPEL, dr. H., *Die Dämonen im Alten Testaments*, Augsburg 1930.

CXI = KAUTZSCH, E., art. *Religion of Israel* (in HASTINGS DB, vol. V).

CXII = KEIL, C. FR., *Die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig 1873.

CXIII = KENT, W. H., art. *Devil* (in CATHE, vol. IV).

CXIV = „ art. *Demonology* (in CATHE, vol. IV).

CXV = KING, L. W., art. *Divination—assyro-babylonian* (in HASTINGS ERETH, vol. IV).

CXVI = KINZLER, AD., *Die Biblischen Altertümer* (herausgegeben von Calwer Verlagsverein), VII Aufl., Stuttgart 1895.

CXVII = KITTEL, R,. *Biblia hebraica*, II Aufl., vol. II, Stuttgart 1925.

CXVIII = „ *Geschichte des Volkes Israel*, V Aufl., vol. II, III, Gotha 1922.

CXIX = „ *Die Religion des Volkes Israel*, Leipzig 1929.

CXX = „ *Die Alttestamentliche Wissenschaft*, II Aufl., Leipzig 1912.

CXXI = KNABENBAUER, J., *Commentarius in prophetas minores*. Editionem alteram recognovit et complevit Martinus HAGEN, Paris 1924.

CXXII = KÖHLER, A., *Die Weissagungen Sakkarias*, vol. II, Erlangen 1861.

CXXIII = KÖNIG, dr. FR. ED., *Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments*, vol. II, Leipzig 1882.

CXXIV = „ *Geschichte der Alttestamentlichen Religion*, kritische Dargestellt. III—IV Aufl., Gütersloh 1924.

CXXV = „ *Theologie des Alten Testaments*, kritische und vergleichend *Dargestellt, I-II Aufl., Stuttgart 1922.*

CXXVI = KREGLINGER, R., *La religion d'Israel* (in Études sur l'origine et le developpement de la vie réligieuse), II-e éd., Bruxelles-Paris 1926.

CXXVII = KUENEN, A., *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* (traduit par M. A. PIERSON), vol. II, Paris 1879.

CXXVIII = LABOURT, J., *Iraniens et Perses* (in BRICOUT HR, vol. I).

CXXIX = LACTANŢIU, L. C. FIRM., *Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum* ; recensuit Samuel BRANDT (in CORP. VIEN., vol. XIX), Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1890.

CXXX = LAGRANGE, M. J., *L'ange de Jahvé* (in RB, 1903).

CXXXI = „ *Le Judaïsme avant Jésus Christ* (col. Études bibliques), Paris 1931.

CXXXII = „ *Études sur les religions sémitiques* (col. Études bibliques), Paris 1903.

CXXXIII = „ *Notes sur les prophéties messianiques des dernièrs prophètes* (in RB, 1906).

CXXXIV = „ *La religion des Perses, la reforme de Zoroastre et le Judaïsme* (in RB, 1904).

CXXXV = LANGDON, S. H., art. *Sin—babylonian* (in HASTINGS ERETH vol. XI).

CXXXVI = LANGE, J. P., *Die propheten Haggai, Sacharia, Maleachi*, Vielefeld u. Leipzig 1876.

CXXXVII = LESÊTRE, H., art. *Démon* (in VIGOUROUX DB, vol. II/2).

CXXXVIII = „ art. *Perse* (in VIGOUROUX DB, vol, V/1).

CXXXIX = „ art. *Vision* (in VIGOUROUX DB, vol. V/2).

CXL = LODS, AD., *Israël*, des origines au milieu du VIII-e siècle (Col. Évolution de l'humanité, vol. XXVIII), Paris 1932.

CXLI = „ *Des prophètes à Jésus:* I—Les prophètes d'Israël et les debuts du judaïsme (Col. Évolution de l'humanité, vol. XXVIII), Paris 1935.

CXLII = LOEWE, H., art. *Demons and Spirits — jewish* (in HASTINGS ERETH, vol. IV).

CXLIII = LOMMEL, H., *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*. Tübingen 1930.

CXLIV = MALLET, H., art. *Teufel* (in RE, vol. XV).

CXLV = MANGENOT, E., art. *Démon dans la Bible et la Théologie juive* (in DTHCATH, vol. IV).

CXLVI = „ art. *Dieu — sa nature d'après la Bible* (in DAP, vol. IV).

CXLVII = MARTI, K., *Das Dodekapropheten* (in Kurzer Handcommentar zum Alten Testament), Tübingen 1904.

CXLVIII = „ *Die Religion des A. T. unter den Religionen des vorderen Orients*. Tübingen 1908.

CXLIX = MEIER, ER., *Die prophetischen Bücher des A. T.*, Stuttgart 1863.

CL = MEIGNAN, Card., *Les derniérs prophètes d'Israël*, Paris 1894.

CLI = MEYER—LAMBERT, *Traité de grammaire hébraique*. fasc. I, Paris 1931.

CLII = MORET, A., *Histoire ancienne;* première partie: *Histoire de l'Orient* (Col. Histoire générale publiée sous la diréction de G. GLOTZ), vol. II, Paris 1936.

CLIII = MOULTON, J. H., art. *Zoroastrianism* (in HASTINGS DB, vol. IV).

CLIV = MÜLLER, MAX., *Essais sur l'histoire des religions* (trad. franç. par G. HARRAS), III-e éd, Paris 1879.

CLV = MULLER, J. C., art. *Politeismus* (in RE, vol. XII).

CLVI = NAU, F., art. *Démons* (in DAP, vol I).

CLVII = NICOLAS, M., *Des doctrines réligieuses des Juifs* pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne, Paris 1860.

CLVIII = NIELSEN, D., *Der dreienige Gott* (in Religionshistorischer Beleuchtung), vol. I, Berlin 1922.

CLIX = NIKEL, J., *La religion d'Israël* (in CHRISTUS).

CLX = NOWAK, W., *Die kleinen Propheten*. II Aufl., Göttingen 1903.

CLXI = OLDEMBERG, H., *Die iranische Religion* (in ROR).

CLXII = ORIGEN, *Hexaplorum quae supersunt. In prophetas minores* (in P. G., t. XVI).

CLXIII = „ *Homilien zum Hexateuch in Rufinus übersetzung* — herausgegeben Prof. dr. W. A. BAEHRENS; erster Teil (in CORP. BERL., vol. XXIX).

CLXIV = „ *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronimus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukaskommentar*, herausgegeben von dr. Max RAUER (in CORP. BERL., vol. XXXV).

CLXV = „ *Johanneskommentar*, herausgegeben von lic. dr. Erwin PREUSCHEN (in CORP. BERL., vol. X).

CLXVI = „ Περὶ ἀρχῶν— herausgegeben von Hofrat Prof. dr. Paul KOETSCHAU (in CORP. BERL., vol. XXII).

CLXVII = OUSSANI, G., art. *Assyria* (în CATHE, vol. II).
CLXVIII = PANNIER, E., art. *Assirie* (în VIGOUROUX DB, vol. I/2).
CLXIX = „ art. *Babylonie* (în VIGOUROUX DB, vol. I/2).
CLXX = PATON, L. B., art. *Baal, Beel, Bel,* (în HASTINGS EREth, vol. I).
CLXXI = PEAKE, A. S., art. *Baal* (în HASTINGS DB, vol. I).
CLXXII PELT, B., *Histoire de l'Ancien Testament,* II-e éd, 2 vol., Paris 1930.
CLXXIII = PETERS, NORB., *Die religion des Alten Testmentes* in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des Alten Orients (Aus Religion-Christentum-Kirche) ; eine Apologetik für Wissenschaftlich Gebildete, München.
CLXXIV = PETIT, J, A., *La Sainte Bible avec commentaire,* vol. XI, Arras 1896.
CLXXV = PETTAZZONI, R., *La religione di Zarathustra*—nella storia religiosa dell'Iran, Bologna 1920.
CLXXVI = PIEPEMBRING, CH., *Théologie de l'Ancien Testament,* Paris 1886.
CLXXVII = PILLOUD, abbé D., *Daniel et le rationalisme biblique,* Chambéry 1890.
CLXXVIII = PLESSIS, J., art. *Babylone et la Bible* (în VIGOUROUX DBSUPLL, vol, I).
CLXXIX = PINCHES, T. G., art. *Salvation—assyro-babylonian* (în HASTINGS, vol. XI).
CLXXX = POPESCU-MĂLĂEŞTI, PR. I., *Valoarea Vechiului Testament pentru creştini* (în Studii Teologice, an. III, nr. 2), Bucureşti 1932.
CLXXXI = „ *Cartea Iob*—studii introductive (în col. Studii şi Comentarii, fasc. VIII), Bucureşti 1935
CLXXXII = „ *Proorocii.* Noţiuni introductive (în Studii şi comentarii, fasc. I), Bucureşti 1926.
CLXXXIII = „ *Proorocii.* Noţiuni introductive (în Studii şi comentarii, fasc. II, Bucureşti 1926.
CLXXXIV = „ *Curs de teologia biblică a Vechiului Testament*—litografiat, Bucureşti 1935.
CLXXXV = PRAT, F., art. *Jehovah* (în VIGOUROUX DB, vol. III/2).
CLXXXVI = PRESSEL, PH., art. *Parsismus* (în RE, vol. XI).
CLXXXVII = QUICHERAT, L., DAVELUY, A., *Dictionnaire latin—français;* LVI-e éd. (révue par Emil CHATELAIN), Paris.
CLXXXVIII = RAPPAPORT, S., art. *Satan* (în Jüdisches Lexikon. Ein encyclopädisches Handbuch des jüdische Wissens, vol. IV).
CLXXXIX = REINACH, S., *Orpheus.* Histoire générale des religions, Paris 1914.
CXC = RENIE, J., *Manuel d'écriturs sainte,* vol. III, Paris 1931.
CXCI = REUSS, ED., *La Bible :* les prophètes, Paris 1876.
CXCII = ROSKOFF, G., *Geschichte des Teufels ;* erster Band, Leipzig 1869.
CXCIII = RUFIN, TYR., *Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio.* Johannis WROBELLII copiis usus edidit et prolegomena indicesque adjecit Augustus ENGELBRECHT (în CORP. VIEN., vol. XLVI).
CXCIV = RUPERT abatele, *Commentariorum in duodecim prophetas minores,* libri XXXI ; in prophetam Zachariam commentariorum liber X (în P. L., t. CLXVIII)
CXCV = SANDER, M. P. PH. *et* TRENEL, J., *Dictionnaire hébreu—français,* Paris 1859.
CXCVI = SCHEFTELOWITZ, J., *Die altpersische Religion in ihrer Beziehung zum Judentum,* Giessen 1920.
CXCVII = SCHENKEL, D., art. *Satan* (în Bibellexikon, vol. V).
CXCVIII = SCHOLZ, P., *Handbuch der Teologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen.* vol. II, Regensburg 1862.

CXCIX = SCHOTT, dr. A., *La religion babylonienne* (în CLEMEN—Les religions du monde, leur nature, leur histoire /Bibliothèque historique/, Paris 1930.
CC = SCHÜRER, E., art. *Diaspora* (în HASTINGS DB, vol. V).
CCI = SELLIN, ER., *Das zwölf Prophetenbuch*, Leipzig 1930.
CCII = „ *Geschichte des israëlitisch—jüdischen Volkes*: erster Teil, Leipzig 1924.
CCIII = „ *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach den babylonischen Exil*, vol. II, Leipzig 1901.
CCIV = SFÂNTA SCRIPTURĂ — tradusă după textul grecesc al Septuagintei confruntat cu cel ebraic (Patriarhia română, Institutul biblic), București 1936.
CCV = SMEND, R., *Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte* (Col. Sammlung Theologischer Lehrbücher), II Aufl., Freib. i. Baden, Leipzig, Tübingen 1899.
CCVI = SÖDERBLOM, N., art. *Ages of the World—zoroastrian* (în HASTINGS ERETH, vol. I).
CCVII = „ *Manuel d'histoire des religions*, Paris 1925.
CCVIII = SPIEGEL, dr. FR., *Avesta, die heiligen Schriften der Parsen*. Aus dem grundtexte übersetzt, mit Steler rücksicht die Tradition. Leipzig: vol. I, 1852; II, 1859; III, 1863.
CCIX = STEWART, A., art. *Bible* (în HASTINGS DB, vol. I).
CCX = STIER, R. et THEILE, R, G. W., *Biblia poliglotta*, vol. III, Vielefeld 1863.
CCXI = STOCKIUS, CHR., *Clavis linguae sanctae Veteris Testamenti*, Jena 1735.
CCXII = STORR, R., *Die Formmigkeit im Alten Testament*, München 1928.
CCXIII = SUFFRIN, A. E., art. *Dualism—jewish* (în HASTINGS ERETH, vol. IV).
CCXIV = SWETE, H. B., *The Old Testament in Greek*, vol. III, Cambridge 1930.
CCXV = TARNAVSCHI, dr. V., *Introducere în Sfintele Cărți ale Testamentului Vechiu*, Cernăuți 1928.
CCXVI = TEODOR al Mopsuestiei, Ἑρμηνεία Ζαχαρίου τοῦ προφήτου (în P. G., t. LXVI).
CCXVII = TEODORET al Cirului Ἑρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Ζαχαρίαν (în P. G., t. LXXXI).
CCXVIII = TERTULLIAN, *Contra Marcionem* (în P. L., t. II).
CCXIX = „ *Contra Judaeos* (în P. L., t. II).
CCXX = THE HOLY BIBLE, pars. II: *Helps to the Study of the Bible*, Oxford.
CCXXI = THE SPEAKER'S BIBLE, edited by Ed. HASTINGS, Aberdeen, Scotland 1930 (*The Minor Prophets:* Com. Zechariah, introduction by Edwad ROBERTSON).
CCXXII = THEILE, Card. G. G., *Biblia hebraica*, Leipzig 1902.
CCXXIII = THOMPSON, R. C., art. *Demons and Spirits—asyro-babilonian* (în HASTINGS ERETH, vol. IV).
CCXXIV = „ *Disease and Medicine—assyro-babylonian* (în HASTINGS ERETH, vol. IV).
CCXXV = TOBAC, ED., *Les prophètes d'Israël*, études historiqns et réligieuses, vol. II-III, Malines 1921.
CCXXVI = TOUZARD, J., *La religion d'Israël* (în BRICOUT HR, vol. II).
CCXXVII = „ art. *Juif—peuple* (în DAP, vol. II).
CCXXVIII = „ *Grammaire hébraique abrégée*, VII-e éd., Paris 1932.

CCXXIX = Trochon, abbé, *Les petits prophètes* (col. Sainte Bible avec commentaire), Paris 1908.
CCXXX = „ *Introduction générale aux prophètes* (Col. La Sainte Bible avec comentaire), Paris 1901.
CCXXXI = „ *Daniel—introduction critique* (col. La Sainte Bible avec commentaire), Paris 1901.
CCXXXII = „ et Lesêtre, H., *Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte*. vol. II, Paris 1890.
CCXXXIII = Vaganay, L., art. *Dieu dans la Bible* (in Bricout DCR, vol. II).
CCXXXIV = Verdunoy, Chan., *Manuel d'Écriture Sainte*, II-e éd., vol. III, Dijon 1929.
CCXXXV = Vernes, M., art. *Satan* (in La Grande encyclopedie française, vol. XXIX).
CCXXXVI = Vigouroux, F., *La Bible et les découvertes modernes* en Palestine en Egypte et en Assyrie, VI-e éd., vol. III, IV, Paris 1896.
CCXXXVII = „ (Bacuez), *Munuel biblique ou cours d'Écriture Sainte*, vol. II, Paris 1894.
CCXXXVIII = Whitehouse, C., art. *Satan* (in Hastings DB, vol. IV).
CCXXXIX = „ art. *Demon, Devil* (in Hastings DB, vol. I).
CCXL = Zschokke, dr. H., *Historia sacra Antiqui Testamenti*, V ed., Vindobonae et Lipsiae 1903.
CCXLI = Zimmern, N., art., *Babilonians and Assyrians* (in Hastings EREth, vol. II).
CCXLII = Ricciotti, G., *Storia d'Israele*, 2 vol., 3-a ed., Torino 1937.
CCXLIII = Furlani, G., *La religione d'Israele*, (col. Storia delle religioni) 2 vol., Bologna 1928—29.

LĂMURIRI

1. Locul pasagiului despre Satan din Profeţia lui Zaharia in demonologia V. Testament; 2. Importanţa şi necesitatea studierii acestui pasagiu.

De fapt Vechiul Testament nu înfăţişează, în vreuna din cărţile ce cuprinde, o învăţătură închegată într'un tot despre demoni. Dar în diferite cărţi — de la cele mai vechi până la cele mai târzii — se întâlnesc unele pasagii, care lasă să se întrevadă învăţătura despre demoni a Vechiului Testament. Această pătrundere indirectă în concepţia despre demoni se întemeiază pe cunoaşterea, pe de o parte, a activităţii sub care aceşti demoni sunt înfăţişaţi în diferite pasagii şi pe de altă parte, a puterilor ce li se atribue, sau lasă a înţelege că le-ar avea.

Pasagiile importante din Vechiul Testament, în care se înfăţişează *ideia* despre demoni, sunt cuprinse în cărţile: Facerea, Levitic, Iob, I Cronici şi Zaharia. Pe lângă acestea trebuesc socotite multe alte texte de mai puţină însemnătate, care amintesc numai numele sau însuşiri ale demonilor.

Pasagiile care cuprind *învăţătura despre demoni*, prin cărţile cărora aparţin, sunt răspândite în tot Vechiul Testament: se întâlnesc în lege, în cărţile istorice, în cele didactice, ca şi în profeţi. Pe de altă parte, tot prin cărţile din care fac parte, aceste pasagii aparţin anumitor epoci din viaţa poporului ebreu şi reprezintă, în sâmburele ei, credinţa despre demoni a poporului din vremea scrierii acestor cărţi.

Prin lămurirea concepţiei despre demoni, din aceste pasagii, devine cu putinţă şi înfăţişarea unei învăţături despre demoni care să reprezinte întreg Vechiul Testament, cum şi dovedirea că poporul ebreu, în diferitele epoci din istoria lui, a avut sau nu aceeaşi credinţă despre demoni.

Când unul din aceste pasagii reprezintă în viaţa poporului

ebreu o epocă de turburare religioasă, în care învățătura despre demoni ar fi putut suferi unele influențe din afară, se înțelege interesul ce prezintă o îndeaproape studiere a unui asemenea pasagiu.

Dintre pasagiile importante pentru demonologia Vechiului Testament deosebit interes prezintă — din acest punct de vedere — cel din Levitic, despre Azazel, și cel din profeția lui Zaharia, despre Satan. Căci, primul înfățișează credințele poporului ebreu, în vremea eșirii din robia Egiptului, iar cel din profeția lui Zaharia credința despre demoni a poporului ebreu în vremea eșirii din robia babilonică. Și fără îndoială, robia sub neamuri de altă credință, trăirea la un loc a două religii deosebite puteau lăsa urme, puteau influența credințele vechi ale poporului asuprit.

Cu studierea îndeaproape a pasagiului din profeția lui Zaharia, în care este înfățișat Satan, și deci cu dovedirea că poporul ebreu în vremea întoarcerii din robia babilonică a avut sau nu, despre demoni, aceeași credință ca cea pe care o avusese poporul înainte de ducerea în robie, se ocupă lucrarea de față.

IMPORTANȚA ȘI NECESITATEA UNUI ASTFEL DE STUDIU

Dacă pentru întemeierea științifică a unei afirmațiuni este de mare valoare izvorul acesteia, cu atât mai mare este importanța textelor din Sfânta Scriptură pentru a întemeia expunerea unei învățături de credință. Iar pentru învățătura despre demoni, după Sfânta Scriptură a Vechiului Testament, pasagiul din profeția lui Zaharia prezintă o însemnătate deosebit de mare. Pentrucă în primul rând, nu este o simplă amintire de nume a demonilor, ci înfățișează, în cadrul unei viziuni, pe Satan într'una din cele mai caracteristice atitudini în raporturile lui cu Dumnezeu și cu oamenii. Felul cum activează și se poartă Satan în cadrul acestei viziuni îndrumează în înțelegerea învățăturii Vechiului Testament despre demoni în general.

Acest pasagiu face însă parte din cele din urmă mărturii, despre Satan, ale cărților canonice ale Vechiului Testament. Și autoritatea acestei mărturii — de temelie — crește, dacă se ține seama că ea aparține unei cărți canonice din cea din urma epocă vechiu-testamentară. Autorul acestei cărți, pe lângă descoperirea adevărurilor noui, — prin însuflarea de la Duhul Sfânt — cunoștea desigur învățătura asupra tuturor adevărurilor de credință. Deci cunoștea și adevărurile descoperite în Lege și în celelalte cărți scrise până la el cu privire la ideia de *Satan*.

Deoarece însă, profeția lui Zaharia este scrisă îndată după

robia babilonică, în cuprinsul ei se vor găsi, pe lângă zbuciumul societăţii în mijlocul căreia activează profetul, şi credinţele acestei societăţi asupra diferitelor adevăruri de credinţă.

Astfel importanţa pasagiului din profeţia lui Zaharia, ca mărturie de temelie pentru învăţătura despre demoni a Vechiului Testament, se măreşte, întrucât din acest pasagiu se poate cunoaşte credinţa despre demoni a poporului ebreu, în vremea întoarcerii din robia babilonică. Iar cunoaşterea credinţei despre demoni — despre Satan mai ales — a poporului întors din această robie este de covârşitoare însemnătate pentru unitatea învăţăturii Vechiului Testament despre demoni.

Totdeodată epoca pe care o reprezintă în viaţa poporului ebreu, vremea profeţiei lui Zaharia formează origina începuturilor iudaismului. Vremea aceasta de turburare sufletească este vremea în care poporul întors din robie, rigorist şi dornic de viaţă nouă, nu-şi găseşte locul şi rostul pe ruinele trecutului, decât înlocuind viaţa de stat teocratic cu cea de comunitate religioasă. Decăderea este vădită şi ea se va accentua din ce în ce tocmai *în latura credinţelor religioase* ale vechiului mozaism.

Epoca de după robia babilonică aparţine însă şi mozaismului, căci în această vreme se întregeşte, se încheie canonul Vechiului Testament, de la a cărui învăţătură se vor abate totuşi—cu vremea — începătorii iudaismului din pricina influenţelor străine. Aceste influenţe denaturează credinţele vechi şi mai cu seamă credinţa despre demoni. In demonologie, iudaismul pare îndeosebi înrâurit de dualismul oriental — în special persan. Se înţelege astfel de ce în demonologia iudaismului nu mai este cu putinţă — decât cu mare greutate — să se recunoască măcar în sâmbure, învăţătura despre demoni a Vechiului Testament.

Intrucât vremea profetului Zaharia aparţine şi Vechiului Testament şi este şi premergătoare începuturilor iudaismului, se înţelege că, aşa cum reiese din profeţia lui Zaharia, credinţa despre Satan a fost bănuită a fi, cât de cât, influenţată de credinţele dualismului oriental — ca şi iudaismul de mai târziu. Cu atât mai mult se măreşte bănuiala, cu cât societatea în mijlocul căreia trăia şi lucra profetul Zaharia, se întorcea dintr'o robie lungă, în care trăise în permanent contact cu credinţe despre demoni, altele decât cele ale învăţăturii religiei lor. Deaceea nu puţini sunt cei care susţin că pasagiul despre Satan din profeţia lui Zaharia nu este numai înrâurit, ci este o simplă copie după demonologia dualismului oriental — persan.

Dacă aceste bănueli sau susţineri sunt reale şi Satan din profeţia lui Zaharia nu este decât înfăţişarea demonului Ahriman din credinţele dualismului persan, importanţa acestui pasagiu este foarte mare, nu numai pentru învăţătura despre demoni, ci chiar pentru monoteismul Vechiului Testament. *Căci dacă prin mărturia unui pasagiu din cartea sa canonică* — adică recunoscută de autoritatea Bisericii că nu cuprinde decât adevăruri descoperite de la Dumnezeu prin insuflarea Duhului Sfânt — *profetul Zaharia înfăţişează pe Satan*, ca o copie a lui Ahriman din dualismul persan şi deci *ca o putere asemenea lui Dumnezeu, dar lucrătoare a răului. desigur că* — o asemenea mărturie — *dărâmă unitatea învăţăturii Vechiului Testament despre monoteism.*

Iar, în legătură cu desvoltarea învăţăturii despre demoni a întregii Sfinte Scripturi, pasagiul despre Satan din profeţia lui Zaharia ar putea fi studiat atât ca punct de contact între mozaism şi iudaism, cât şi ca moment în desvoltarea învăţăturii despre demoni, care se va întregi în descoperirea dumnezeească a Noului Testament.

Caracterul acesta, însă, de moment în desvoltarea unei învăţături despre demoni — în întregul ei, adică *studierea noutăţii* pe care ar prezenta-o locul din profeţia lui Zaharia faţă de demonologia anterioară a Vechiului Testament, *şi contribuţia* pe care ar aduce-o pentru întregirea demonologiei înfăţişate în Noul Testament, nu va face obiectul acestei lucrări, care se va mărgini să cerceteze dacă Satan, aşa cum îl înfăţişează profeţia lui Zaharia, prezintă sau nu asemănări ori identităţi de caractere şi însuşiri cu Ahriman, demonul religiei persane.

Dacă, adică, profeţia lui Zaharia, în pasagiul care înfăţişează pe Satan, cuprinde mărturii despre o credinţă monoteistă—şi deci se încadrează Vechiului Testament, *sau cuprinde mărturii despre o credinţă dualistă—şi atunci, prin recunoaşterea ei drept carte canonică, dărâmă unitatea învăţăturii Vechiului Testament despre monoteism.*

Iată dar vădită însemnătatea pasagiului din profeţia lui Zaharia pentru demonologia Vechiului Testament şi odată cu aceasta şi importanţa studierii îndeaproape a acestui pasagiu.

Pentru faptul că, de şi se rezumă la câteva versete din profeţia lui Zaharia, are totuşi această dublă însemnătate pentru teologia Vechiului Testament, este necesară studierea lui aparte, şi nu în cadrul celorlalte pasagii care cuprind mărturii despre demoni.

I. VIZIUNEA A PATRA DIN PROFEȚIA LUI ZAHARIA ȘI PASAGIUL DESPRE SATAN

1. Pasagiul despre Satan: a) *în cadrul profeției lui Zaharia;* b) *în cadrul activității profetului Zaharia;* c) *în cadrul societății iudaice.* *2.* Legătura între viziune și împrejurările sociale. *3.* Înțelesul viziunii: a) *acțiunea viziunii;* b) *caracterul viziunii.*

ÎN CADRUL PROFEȚIEI LUI ZAHARIA

Pasagiul care înfățișează pe demonul Satan se cuprinde în prima parte a cărții [1], la capitolul III, versurile 1—5 [2]. Faptul că pasagiul acesta este cuprins în cea dintâi parte a cărții profetului Zaharia înlesnește cercetarea lui [3]. Mărturiile acestei părți din profeția lui Zaharia au o autoritate îndeobște recunoscută, întrucât autenticitatea acestei părți nu este pusă la îndoială de nici o latură a criticii biblice, de orice nuanță ar fi ea. Deci ideile despre Satan, din acest pasagiu, aparțin profetului Zaharia și înfățișează credința despre demoni a lui și a poporului din vremea lui.

Forma în care sunt expuse ideile este, în prima parte a cărții, aceeași cu a tuturor celorlalte adevăruri înfățișate de profet, adică *viziunea.*

Prin prezentarea sub forma de viziune a diferitelor adevăruri — cunoscute de mai înainte, sau descoperite în momentul viziunii prin însuflarea de la Duhul Sfânt — se ușurează cercetarea unui singur adevăr prin reducerea legăturilor de context — de cuprins —

1. Profeția lui Zaharia este împărțită de critica biblică în două sau chiar în trei părți — adică: I-VI; VII-XIV, sau VII-VIII și IX-XIV. Împărțirea aceasta se datorește neînțelegerii asupra autenticității întregei cărți. Astfel, se recunoaște îndeobște că prima parte aparține lui Zaharia; asupra celorlalte, discuția critică nu este încă închisă. Nu interesează lucrarea de față și deaceea se trece cu vederea.

2. Continuarea capitolului III, 1-5, cu versurile 6-10, de și urmare a viziunii de mai înainte, nu are nici o legătură cu înfățișarea învățăturii despre demonul Satan, amintit numai în versurile 1-2. Este o explicație, care înfățișează pe marele preot Iosua după restaurația preoției post-exilice, în legătură cu o profeție mesianică.

3. Scutirea de a dovedi autenticitatea cărții, sau cel puțin a părții respective, înlătură înfățișarea temeinică a ideilor despre demoni ce cuprinde acest pasagiu. Prin recunoașterea de către întreaga critică biblică a autenticității acestei părți prime din profeția lui Zaharia, însemnează că învățătura despre demoni, respectiv Satan, așa cum — în urma unei cercetări obiective — se va înfățișa din acest pasagiu, va trebui să fie recunoscută și însușită de întreaga critică biblică. Sau, în orice caz, concluziile unui studiu, dacă nu păcătuește prin metodă, nu pot reprezenta un punct de vedere de ținut în seamă.

numai la pasagiul respectiv în care se înfăţişează acest adevăr.

Deaceea în studierea pasagiului despre Satan cercetarea se va mărgini numai la textul viziunii ce înfăţişează pe Satan, cu legătură de context numai asupra continuării acestei viziuni.

Textul viziunii este în general bine păstrat. Aceasta se dovedeşte prin compararea principalelor texte — ebraic [4], grec [5] şi latin [6] — care redau aproape acelaş text.

Iată pasagiul (III, 1—5) care înfăţişează pe Satan, — în traducere [7], după o amănunţită cercetare exegetică, dată în note:

---

4. După KITTEL (CXVII, p. 891) şi THEILE (CCXXII, p. 812). (În legătură cu felul de a cita, să se vadă nota de la *lista lucrărilor folosite).*

5. După SWETE (CCXIV, p. 77).

6. După textul din STIER ET THEILE (CCX, pp. 978-981), confruntat cu cel din TROCHON (CCXXIX, loc. resp.).

7. Traducerea — şi deci interpretarea — va urmări îndeaproape textul ebraic, arătându-se mai mult în note deosebirile ce reies din comparaţia textului original cu traducerile vechi sau noi.

Iată în paralelă principalele texte, la Zah. 3, $_{1-5}$:

	Textul Mazoretic.	**Textul Septuagintei.**	**Textul Vulgatei.**
1.	וַיַּרְאֵנִי אֶת-יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל עֹמֵד לִפְנֵי מַלְאַךְ יְהוָה וְהַשָּׂטָן עֹמֵד עַל-יְמִינוֹ לְשִׂטְנוֹ:	Καὶ ἔδειξέν μοι Κύριος τὸν Ἰησοῦν τὸν ἱερέα τὸν μέγαν, ἑστῶτα πρὸ προσώπου ἀγγέλου Κυρίου, καὶ ὁ διάβολος ἱστήκει ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ τοῦ ἀντικεῖσθαι αὐτῷ.	— Et ostendit mihi Dominus Jesum sacerdotem magnum stantem coram angelo Domini, et Satan stabat a dextris ejus, ut adversaretur ei.
2.	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-הַשָּׂטָן יִגְעַר יְהוָה בְּךָ הַשָּׂטָן וְיִגְעַר יְהוָה בְּךָ הַבּוֹחֵר בִּירוּשָׁלִַם הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ:	καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς τὸν διάβολον Ἐπιτιμήσαι Κύριος ἐν σοί, διάβολε, καὶ ἐπιτιμήσαι Κύριος ἐν σοὶ ὁ ἐκλεξάμενος τὴν Ἰερουσαλήμ· οὐκ ἰδοὺ τοῦτο ὡς δαλὸς ἐξεσπασμένος ἐκ πυρός;	— Et dixit Dominus ad Satan: Increpet Dominus in te, Satan, et increpet Dominus in te, qui elegit Jerusalem. Numquid non iste torris est erutus de igne?
3.	וִיהוֹשֻׁעַ הָיָה לָבוּשׁ בְּגָדִים צוֹאִים וְעֹמֵד לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ:	καὶ Ἰησοῦς ἦν ἐνδεδυμένος ἱμάτια ῥυπαρά, καὶ ἱστήκει πρὸ προσώπου τοῦ ἀγγέλου.	— Et Jesus erat indutus vestibus sordidis, et stabat ante faciem angeli.
4.	וַיַּעַן וַיֹּאמֶר אֶל-הָעֹמְדִים לְפָנָיו	καὶ ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν πρὸς τοὺς ἑστηκότας πρὸ	— Qui respondit, et ait ad eos qui stabant coram se,

vers 1: *Şi m'a făcut să văd* [8] *pe* [9] *Iosua* [10], *marele preot* [11], *care*

לֵאמֹר הָסִירוּ	προσώπου αὐτοῦ λέγων· Ἀφέ-	dicens: Auferte ve-
הַבְּגָדִים הַצֹּאִים	λετε τὰ ἱμάτια τὰ ῥυπαρὰ	stimenta sordida ab
מֵעָלָיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו	ἀπ'αὐτοῦ. καὶ εἶπεν πρὸς αὐ-	eo. Et dixit ad eum:
רְאֵה הֶעֱבַרְתִּי	τόν· Ἰδοὺ ἀφῄρηκα τὰς ἀνο-	Ecce abstuli a te ini-
מֵעָלֶיךָ עֲוֹנֶךָ וְהַלְבֵּשׁ	μίας σου, καὶ ἐνδύσατε αὐτὸν	quitatem tuam, et in-
אֹתְךָ מַחֲלָצוֹת׃	ποδήρη,	dui te mutatoriis.

5. וְאָמַר יָשִׂימוּ צָנִיף טָהוֹר	καὶ ἐπίθετε κίδαριν ἐπὶ	— Et dixit: Ponite
עַל-רֹאשׁוֹ וַיָּשִׂימוּ הַצָּנִיף	τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. καὶ ἐπέ-	cidarim mundam su-
הַטָּהוֹר עַל-רֹאשׁוֹ וַיַּלְבִּשֻׁהוּ	θηκαν κίδαριν καθαρὰν ἐπὶ	per caput ejus. Et po-
בְּגָדִים וּמַלְאַךְ יְהוָה עֹמֵד׃	τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ πε-	suerunt cidarim mun-
	ριέβαλον αὐτὸν ἱμάτια. καὶ ὁ	dam super caput ejus,
	ἄγγελος Κυρίου ἱστήκει.	et induerunt eum ve-
		stibus: et angelus Do-
		mini stabat.

8. *Textul ebraic* are verbul ראה = a vedea, la forma cauzativă hifil, deci traducerea gramaticală este: *şi m'a făcut să văd*, tradus cu perfectul, de şi forma este la imperfect, dar cu ו conversiv.

Septuaginta a redat verbul acesta prin ἔδειξέν μοι = *mi-a arătat*, de la verbul δείκνυμι la aoristul I activ cu dativul, deci *a arăta*, ceeace reprezintă ideia textului ebraic dar nu cu aceeaşi tărie şi expresivitate.

Vulgata traduce exact după Septuaginta: *ostendit mihi*. Atât Septuaginta, cât şi Vulgata — prin verbele ce întrebuinţează — slăbesc mult nuanţa de viziune, de arătare, pe care o accentuează forma hifil a verbului ebraic: *m'a făcut să văd*, fără voia mea şi fără vreo contribuţie din partea mea, cel care văd, eu care nu sunt decât spectatorul, nu subiectul acestei lucrări.

9. Imediat după verbul cauzal: *m'a făcut să văd*, textul ebraic inscrie complementul obiectiv al acestei viziuni: *Iosua preotul*. *Septuaginta* însă, şi după ea *Vulgata*, adaugă substantivul κύριος = Dominus, definind prin aceasta subiectul verbului „*şi m'a făcut să văd*", „*Domnul*"....., care era neexprimat în ebreeşte.

HOONACKER (XCIII, p. 605) remarcă acelaşi lucru. TROCHON (CCXXIX, p. 425) recunoaşte că era necesar să se inscrie subiectul. KEIL (CXII, p. 549) susţine că subiectul verbului „*m'a făcut să văd*" nu poate fi nici *un înger*, ca oricare altul, nici *ingerul Domnului*, care de asemenea este intermediar între Dumnezeu şi om, *ci trebuie să fie însuşi Dumnezeu*. JERONIM (CVI, col. 1435-1440) nu inscrie subiectul: *Dominus*.

10. *Textul ebraic* are numele acesta în forma: *Jehoşua*=Iosua; *Septuaginta:* Jisus şi *Vulgata:* Jesus, care nu sunt decât traducerea numelui ebraic Iosua. Traducerea Septuagintei în *Jisus* a înlesnit mult apropierea numelui acesta de numele Mântuitorului, dând astfel posibilităţi multe de interpretare alegorică a pasagiului, mai ales în epoca patristică.

11. Atât în ebreeşte, cât şi în greceşte şi latineşte, expresia: *preotul cel mare*, este strâns unită cu numele propriu Iosua. Formează o apoziţie de calitate, exprimată în ebreeşte atât cu substantivul „preot", cât şi cu adjectivul „mare", articulate, definind astfel o persoană cunoscută, precisă. In Septuaginta se acordă în gen, număr şi caz cu substantivul propriu *Jisus*, şi deasemenea cu art. atât la substantiv, cât şi la adjectiv; iar în Vulgata, e acordată în gen, număr şi caz cu *Jesus*.

Iosua deci, este *marele preot Iosua* din epoca imediată întoarcerii din robie, care alături de Zorubabel, conduce poporul din Babilon în Palestina şi ia parte activă la restaurarea comunităţii ebraice din Ierusalim. El, cel dintâiu, se bucură

sta[12] *în faţa*[13] *îngerului Domnului*[14] *şi Satan*[15], *care*

de prerogativele cu care sunt încărcaţi, în epoca iudaismului, marii preoţi, care ajung să întrunească şi puterea supremă religioasă şi pe cea civilă (Esdra, 2, 2; 3, 2. 8; 4, 3; Agheu, 1, 1 sq.).

ISICHIE (LXXXVIII, col. 1368)..., εἶπε τῷ Ἰωσεδὲκ, ὅτι γεννήσει υἱον, καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἱερατεύσει εἰς τύπος τοῦ ἀληθῶς ἀρχιερέως.

IUSTIN *Martirul şi Filosoful* (CIX, col. 741) susţine că vederea lui Iosua preotul este prezicerea Mântuitorului (οὕτω καὶ τὴν ἐπὶ τοῦ ἐν Βαβιλῶνι Ἰησοῦ, ἱερέως γενομένου ἐν τῷ λαῷ ὑμῶν ἀποκάλυψιν).

CIRIL *al Alexandriei* (XXXIII, col. 41) este de părere că povestirea viziunei capătă un caracter istoric deosebit, pentru că nimic nu este fabulos, exagerat, străin, iar citarea lui *Iosua marele preot* întăreşte această părere. LACTANŢIU (CXXIX, cartea iv — despre adevărata înţelepciune şi religie — cap. xiv, p. 397) combate părerile care susţin că e vorba de Iosua, fiul lui Navi şi susţine că este Iosua, fiul lui Iosedec. BETULEYUS (XV, col. 488, în notele la cap. xiv din ediţia P. L.) zice: Hic est ille Jesus sacerdos, filius Josedec, de quo quidquid hic prophetae per visionem ostenditur.

JERONIM (CVI, col. 1435) susţine că Iosua este fiul lui Iosedec.

HAGEN (LXXVI, vol. II col. 6, art. Daemones) zice: „Zacharias propheta (3, 1 sq.) in visione contemplatur sacerdotem magnum Jesum (Josue)". CALMET (XXI, p. 550) scrie că unul din aspectele lui Iosua este cel de mare preot al Ebreilor. Acelaşi lucru afirmă şi PETIT (CLXXIV, p. 530). HOONACKER (XCIII, p. 606) crede că în text sunt adăugate cuvintele: *marele preot*, numai pentru identificarea materială în timp a lui Iosua, nicidecum că el ar fi considerat în această viziune ca mare preot.

BUZY (XX, pp. 356—357) crede că Iosua este fiul lui Iosedec, care probabil se născuse în timpul robiei (I Cronici 5, 41) şi făcea parte din puţinii care se înapoiaseră din robie. TROCHON (CCXXIX, p. 380) crede că Iosua sau Iisus este fiul lui Iosedec, care fusese dus de Nabucodonosor în Babilon. PELT (CLXXII, vol. II, p. 387, nota 2) spune că marii preoţi din epoca iudaismului sunt: Iosua, Ioiachim, Eliasib, Ioiada, Iohanan, Iaddua, până la 330 î. d. H.

FILLION (LXI, p. 566) crede că Iosua este marele preot al acestei epoci. Autorul Ecclesiasticului (49, 13-14) îl laudă, în acelaşi timp cu Zorubabel, ca un om de mare virtute şi de un mare zel, care a contribuit mult la restaurarea teocraţiei de după robie.

TOBAC (CCXXV, p. 491) zice că Iosua este marele preot al poporului ebreu în epoca de după robia babilonică, în timpul când poporul era chiar aşezat în ţară. VIGOUROUX (CCXXXVII, p. 657): Iosua preot fiul lui Iosedec. THOMPSON (CCXXXIV, pp. 556—557) afirmă acelaşi lucru. REUSS (CXCI, p. 493) susţine că Iosua este unul din şefii comunităţii iudaice din Palestina, care arătase destulă răceală şi indiferenţă pentru rezidirea templului. KEIL (CXII, p. 549) afirmă numai că Iosua este fiul lui Iosedec, ceeace susţine şi HITZIG (XC, p. 326).

SELLIN (CCI, p. 494) afirmă că titlul de „mare preot" dat lui Iosua este istoric dovedit a fi bine atribuit, căci Iosua a fost mare preot în Ierusalim. LANGE (CXXXVI, p. 37) susţine că Iosua marele preot este Iosua din Ierusalim — preot — care a luat parte la rezidirea templului şi la reorganizarea societăţii ebraice. HOW (XCV, p. 610) afirmă că Iosua este marele preot de care vorbeşte şi Agheu şi Esdra.

12. *Textul ebraic* are aci participiul activ al formei kal, de la verbul עמד = a sta, a se aşeza; a sta în picioare; a rămâne în aceeaşi stare. *Septuaginta* l-a redat prin participiul aorist, acordat în gen, număr şi caz cu Iosua, de la verbul ἵστημι = a sta, a şedea, a rămâne; iar *Vulgata* l-a redat prin acuzativul singular al participiului prezent de la verbul: sto, stare = a sta.

13. Expresia ebraică לפני, care înseamnă: în faţa, înaintea, a fost redată în *Septuaginta* nu printr'o prepoziţie, ca în ebreeşte şi în *Vulgata* (coram), ci prin substantivul „faţă": πρόσωπος şi prin prepoziţia πρὸ = înainte, dând expresia: *înaintea feţei*, care a fost tradusă întocmai şi în româneşte, ca şi în toate traducerile după *Septuaginta*.

14. Expresia *„îngerul Domnului"* întrebuinţată în acest vers, cere o lămurire mai amănunţită. Astfel, atât întrebuinţarea ei aci, cât şi întreaga viziune

cuprinsă în acest capitol, va putea fi interpretată în adevăratul înțeles. Pentru aceasta e nevoie să se cunoască doctrina despre *„îngerul Domnului în Vechiul Testament"*. Iată în puține cuvinte această doctrină:

Este cunoscută doctrina despre îngeri în Vechiul Testament după care, odată cu crearea *cerului*, Dumnezeu a creiat și ființele spirituale, locuitoare ale cerului, îngerii. Aceștia stau pururea în jurul lui Dumnezeu, văd fața Lui și îl slujesc, săvârșind totdeauna binele, incapabile să facă răul. Indeplinesc poruncile lui Dumnezeu, cu care se aseamănă prin firea lor spirituală. Ducând poruncile lui Dumnezeu către oameni și rugăciunile oamenilor către Dumnezeu, *sunt deci intermediari între Dumnezeu și oameni.* Lămuririle de față se mărginesc numai la învățătura despre îngerul Domnului în teologia Vechiului Testament.

Expresia se compune din numirea comună tuturor îngerilor מלאך și numele dat lui Dumnezeu în Vechiul Testament, יהוה, ceeace dă מלאך יהוה = îngerul Domnului.

Numele מלאך derivat de la un verb neîntrebuințat לאך = a trimite, a institui pe cineva ca mesager, păstrează în conținutul său această idee generală de: *trimis.* In această accepțiune termenul este pe bună dreptate aplicat îngerilor. Fiecare în parte și toți în general sunt ființele spirituale trimise de Dumnezeu în diferite însărcinări.

Când i se adaugă numele lui Dumnezeu — מלאך יהוה — arătând directa și totala lui dependență de Dumnezeu, numele מלאך devine un nume propriu, definit, determinat prin adăugarea numelui care precizează calitatea și atribuțiunile sale deosebite. De aci *„îngerul Domnului"* reprezintă o ființă spirituală asemenea îngerilor, de care nu se deosebește în esență și nu este inferioară în însușiri, dar deosebită de ceilalți îngeri prin *întrebuințarea, însărcinarea* specială și repetată, multiplă, ce capătă de la Dumnezeu. Prin însărcinarea aceasta îngerul Domnului capătă și unele puteri excepționale — s'ar putea spune — față de ceilalți îngeri.

Ideia aceasta asupra deosebirii între *îngerii toți* și *îngerul Domnului* a dus la părerea că *îngerul Domnului* nu este unul și același, ci că *fiecare din îngerii* cei mulți ar putea deveni cândva — prin voia lui Dumnezeu — *„inger al Domnului"*. Dar locurile în care este întâlnită expresia aceasta — în Vechiul Testament — nu lasă nicidecum impresia că ar fi persoane diferite, ci tocmai pe cea contrară: că *îngerul Domnului este pururea aceeași persoană.*

De la această impresie că Ingerul Domnului este aceeași persoană întotdeauna și că are puteri mai mari decât ceilalți îngeri, a pornit înțelegerea adevărată a acestei expresii. Faptul că *Ingerul Domnului* este:

a) *ființa spirituală* superioară îngerilor în calitățile și raporturile lor cu Dumnezeu (Fac. 16, 7, 9, 10; 21, 17; Eș. 14, 19; Num. 22, 23, 27, 31-33, 34-35; Jud. 6, 22; 13, 3-22; I R. 19, 7; II R. 1, 3, 15; Is. 37, 36; Zah. 1, 11, 12; 3, 1, 5-6; 12, 8; Mal. 3, 1; Ps. 34, 8; 35, 5-6; I Cr. 21, 12, 15, 16, 18, 30);

b) *reprezentant* al lui Dumnezeu, pe care îl descoperă (Fac. 21, 17; 22, 15; Eș. 3, 2-4; Ios. 5, 13; 6, 2; Jud. 5, 23);

c) că este desemnat uneori prin numele simplu *Iahve*, numele lui Dumnezeu cu care totuși nu se confundă (Fac. 22, 11, 15; 48, 15-16; Eș. 3, 2-4; Jud. 6, 14);

d) că și Dumnezeu-Iahve este uneori reprezentat prin numele de *Ingerul Domnului* (Fac. 16, 10-13; 22, 11; Eș. 3, 2-4; Ios. 6, 2; Jud. 2, 1, 4; 6, 11-14; 13, 22; II Sam. 24, 16-17; Zah. 3, 2);

e) că este de aceeași natură cu Dumnezeu de îndată ce se poate exprima prin același nume (Fac. 16, 7, 9, 10-13; 48, 15-16; Jud. 6, 11-14; 13, 22).

Indreptățește credința că: prin מלאך יהוה, adică prin *îngerul Domnului* se înțelege: *o ființă spirituală deosebită de îngeri și superioară îngerilor, prin care Dumnezeu se descoperă, se manifestă în lume. Este de aceeași esență, natură cu Iahve, de care însă este deosebit ca persoană și sub al cărui nume se ascunde adesea. Este deci o ființă egală cu Iahve, dar deosebită ca persoană—deci o persoană din Dumnezeire.* Și dacă se ascunde aci misterul Sfintei Treimi, este Fiul, Logosul din Noul Testament, care deasemenea a fost înțeles, privit sub această denumire de *înger al Domnului.*

Aceasta este — cu cea mai mare probabilitate — concepția despre *îngerul Domnului* în Vechiul Testament.

Se va căuta să se stabilească în ce înțeles este folosit de profetul Zaharia în acest loc. *Textul ebraic* a întrebuințat termenul *îngerul Domnului; Septuaginta* l-a tradus întocmai: ἄγγελος Κυρίου și *Vulgata* deasemenea: *angelus Domini.*

şedea[16] *la dreapta lui*[17] *pentru a i se împotrivi*[18].

CIRIL *al Alexandriei* (XXXIII, col. 44) zice: καὶ ὁ ἄγγελος εἰς εἰκόνα καὶ τύπος ἑστήκει Χριστοῦ. TEODOR *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 524) afirmă că cel care stă în faţa lui Dumnezeu este *îngerul Domnului*. GRIGORIE *cel mare al Romei* (LXXII, col. 1014) vede în îngerul Domnului pe însuşi Dumnezeu, căci: „propheta teste, qui ait: reliquiae salvae fient. Satan a dextris suis removet Dominus, dicens: increpet... HAYMO *al Halberstat-ului* (LXXXIV, col. 230) crede că îngerul ce apare aci este mijlocitor între om şi Dumnezeu, adică Hristos. RUPERT *abatele* (CXCIV, col. 722) spune că îngerul Domnului avea forma lui Dumnezeu în această viziune. HAGEN (LXXVI, col. 6) zice: Jesum stantem *coram Domino* vel coram angelo personam Domino ducis ac rectoris populi gerente...

CALMET (XXI, p. 551) crede că îngerul în faţa căruia şedeau Iosua şi Satan era un Domn din cei doi Domni de aci: unul este Dumnezeu Tatăl şi celălalt e Fiul. Amândoi sunt numiţi cu acelaşi nume: Iahve, aşa cum Abraam a dat numele de Iahve îngerului care-i apăruse, iar Moise îl dă glasului din foc... (indică apoi textele din Sf. Scriptură). PETIT (CLXXIV, p. 530) susţine acelaşi lucru.

KNABENBAUER (CXXI, p. 316) crede că marele preot se află în faţa patronului Sinagogei sale, adică Dumnezeu. Deci îngerul Domnului este înţeles ca Domnul, Iahve. Iar mai departe spune: Dumnezeu şi *îngerul teocraţiei Sale*:... Îngerul Domnului vorbea în persoana Domnului.

HOONACKER (XCIII, p. 606) zice că îngerul Domnului este un personagiu misterios care se intercalează în locul lui Dumnezeu în viziunile profetice — ca de pildă la Ezechiel (40, $_{13}$). E însă deosebit de îngerul care vorbeşte profetului Zaharia deobiceiu. Şi deasemenea deosebit de ei apare şi Iahve însuşi. Deosebirile ce face Zaharia între cei doi îngeri sunt destul de clare.

FILLION (LXI, p. 566) susţine că îngerul Domnului reprezintă pe Dumnezeu. TROCHON (CCXXIX, p. 425) crede că îngerul Domnului nu poate fi identificat cu Dumnezeu-Iahve. BUZY (XX, p. 356) susţine că îngerul Domnului este împuternicit de Dumnezeu cu puterea lui; el rezistă lui Satan, prezidează învestirea lui Iosua şi-l întronează în noile sale funcţiuni. Ar fi vicarul pământesc al lui Iahve.

MANGENOT (CXLV, col. 326) crede că îngerul Domnului este protectorul Iudeei. LAGRANGE (CXXX, pp. 212—225) crede că îngerul Domnului este întrebuinţat în epocă mai târzie pentru arătările lui Iahve, fără a produce modificări în text, din care pricină se întâlnesc unele nepotriviri între numele îngerului Domnului şi atitudinile sale; p. 216: în Zaharia este un înger care dă cheia viziunilor. Susţine identitatea între מלאך יהוה şi פנים יהוה bazat pe comparaţia cu celelalte religii. HACKSPILL (LXXV, p. 573) crede că Îngerul Domnului în Zaharia are însuşiri superioare celui din restul Vechiului Testament.

KUENEN (CXXVII, p. 484) susţine că îngerul Domnului îndeplineşte aci un rol cu totul special: serveşte de intermediar între om şi Dumnezeu, ca şi ceilalţi îngeri şi încă îndeplineşte şi lucruri pe care până acum nu le îndeplinea decât Dumnezeu, căci *judecă*. REUSS (CXCI, p. 350) susţine că îngerul Domnului nu era decât Iahve, iar dedublarea persoanelor nu este decât gramaticală, sau sintactică, făcându-se distincţie că Dumnezeu este fiinţa supremă şi abstractă, iar Iahve este cel ce se manifestă într'un fel sau într'altul în lume. KEIL (CXII, p. 549) crede că îngerul Domnului este deosebit de Iahve; iar LANGE (CXXXVI, p. 38) crede că îngerul Domnului judecă în numele lui Iahve.

MARTI (CXLVII, p. 408) susţine cum că îngerul Domnului diferă de Iahve însuşi, prin aceea că îngerul Domnului este vicarul pământesc al lui Iahve. HOW (XCV, p. 610) este de părere că îngerul Domnului este reprezentantul lui Dumnezeu ca judecător.

15. Asupra lui Satan se va stabili aici numai că substantivul Satan este articulat şi în acuzativ, de şi nu este specificat acuzativul prin particula lui specială S'ar putea traduce cu: „*pe* Satan".

16. Verbul care arată acţiunea directă ce săvârşeşte Satan este acelaşi cu cel întrebuinţat pentru acţiunea ce săvârşeşte marele preot. Identitatea verbului nu este numai pentru radical şi sens, ci şi pentru formă şi mod. Pentru amândoi acelaşi participiu עמד (să se vadă nota 12).

Septuaginta însă şi după ea *Vulgata* au trecut verbul din forma impersonală

în cea personală. Astfel în *Septuaginta* același radical ἔστηκα (care, la expresia în care Iosua îi era subiect, avea forma impersonală a participiului aorist) este trecut în persoana treia singular a mai-mult-ca-perfectului activ (ședea, sta în picioare); iar Vulgata (spre deosebire de prima întrebuințare, care era la participiul prezent) îl redă — de la același verb — prin imperfectul indicativului: stabat.

Deosebirea aceasta de întrebuințare a unei forme sau alteia în Septuaginta și Vulgata stă în greutatea de a reda cele două participii din ebreește. Și poate și într'o analiză sintactică a frazei, care face din propoziținea: *„și Satan ședea la dreapta lui pentru a-l acuza"*, o propoziținе independentă de verbul principal: *m'a făcut să văd* (îngerul), având în acest caz complementul drept redat numai prin propoziținea participială: *„Iosua care sta (stând) în fața îngerului Domnului"*. Dar verbul întrebuințat în amândouă aceste propoziținі fiind același și în aceeași formă și mod nepersonal, și imediat după verbul principal „m'a făcut să văd", urmează particula acuzativului את, care introduce pe lângă verbul principal complementele obiective directe: 1) *„pe Iosua* stând înaintea îngerului Domnului" și 2) *„pe Satan* stând la dreapta lui"... e clar că amândouă sunt simple complemente obiective compuse. In ceeace privește raportul lor față de verb, al cărui obiect îl formează, sunt egale între ele. — In acest caz participiul עמד nu are acțiune verbală, ci este *participiu adjectival*, reprezentând calitatea, însușirea, atitudinea ce au amândouă aceste personagii.

In traducerea textului, acest participiu a fost redat sub forma unui verb în *propoziținе atributivă*, reprezentând deci — în amândouă expresiile — tot nuanța de *adjectiv*. A fost deasemenea redat într'o parte printr'una din formele însemnării lui, iar în alta prin alt cuvânt românesc, care nu schimbă cu nimic sensul, pentru nerepetarea aceluiași cuvânt.

17. Expresia ebraică — על־ימינו — arată calitatea raporturilor dintre două persoane sau lucruri. *Septuaginta* și *Vulgata* l-au redat întocmai, lăsând tot neprecizat, ca și în ebreește, cui se atribue sufixul persoanei a treia *„lui"*—lui Iosua, sau îngerului Domnului? Pentrucă dintre personagiile viziunii cel mai apropiat — ca text — de această expresie este *„îngerul Domnului"*, ar părea că acest *lui* s'ar atribui îngerului, și deci ar trebui înțeles: și Satan ședea la dreapta îngerului Domnului...

Tot astfel pare a fi înțeles KNABENBAUER (CXXI, p. 316) când susține că „la dreapta ședea dușmanul, pentru ca să fie înspre mâna dreaptă a lui Dumnezeu al puterilor, care-i va comanda: să vorbească, să se oprească, să-l împiedice, căci mâna dreaptă a lui Dumnezeu era mâna executoare a Lui; mâna care reține și oprimă".

De aci urmează că în legătură cu Iosua, Satan sta în stânga lui, căci numai așa putea fi în dreapta lui Dumnezeu, în fața căruia ședeau împreună. Poate a fost ispitit și de credința că la dreapta omului este locul îngerului, iar la stânga al duhului rău, ceeace s'ar putea aplica, după părerea lui, și altora. Această credință creștină se întâlnește și în Vechiul Testament (Ps. 15, $_8$... „Domnul este de-a-dreapta mea ca să nu mă clatin"...; Ps. 108, $_{31}$... „că au stătut de-a-dreapta săracului ca să-l mântuiască"...; Ps. 121, $_5$; etc.).

Insă pentrucă numele „Satan", este unit, ca obiect al viziunii, prin „și" de Iosua marele preot, trebuie să se atribuie acest *„lui"*, marelui preot de care este mai apropiat din punct de vedere al sensului. Pe lângă aceasta, întrucât în expresia următoare: „ca să se împotrivească *lui*", Satan se împotrivește lui Iosua, nu îngerului, urmează că și sufixul *„lui"* din expresia *„la dreapta lui"*, trebuie atribuit lui Iosua.

In ceeace privește împăcarea șederii dușmanului la dreapta lui Iosua — în viziune — cu credința, care pune la dreapta pe purtătorul de grijă, se poate spune că: 1) expresia aceasta este întrebuințată în limba ebraică, atât pentru a arăta legătura de bine între două persoane, cât și pe cea contrarie; și 2) că, așa cum presupune TROCHON (CCXXIX, p. 425), Satan ocupase locul din dreapta — locul protectorului — numai pentru a da îngerului Domnului să înțeleagă că, după credința lui, acuzațiunile sale sunt drepte.

In general, pentru părerea că Satan ședea la dreapta lui *Iosua*, sunt cea mai mare parte dintre exegeții vechi și noi. Astfel: CIRIL *al Alexandriei* (XXXIII, col. 44), TEODORET *al Cirului* (CCXVII, col. 1892), TEODOR *al Mopsuestiei* (CCXVI,

vers 2: *Şi a zis Domnul*[19] *către*[2c] *Satan: „te mustră Domnul*

col. 523), BETULEYUS (XV, col. 488), GRIGORIE *cel mare al Romei* (LXXII, col. 1014), HAYMO *al Halberstat-ului* (LXXXIV, col. 230), RUPERT *abatele* (CXCIV, col. 722) — dintre cei vechi; iar dintre cei noi HOONACKER (XCIII, p. 606), FILLION (LXI, p. 566), HAGEN (LXXVI, col. 6), BUZY (XX, p. 357), HITZIG (XC, p. 327), KEIL (CXII, p. 549), LANGE (CXXXVI, p. 37) şi SELLIN (CCI, p. 495) cred că a sta la dreapta însemnează a acuza cu mai multă tărie.

18. Cuvântul ebraic לְשִׂטְנוֹ (לְ cu verbul שָׂטַן şi sufixul וֹ) formează un infinitiv construct cu sufix, cu înţeles de gerundiv.

Asupra verbului שָׂטַן se va reveni la capitolul despre Satan — nume ce derivă de la acest radical verbal. Insemnarea lui este: a urî, a duşmăni, a fi împotrivă, a se opune, etc. *Septuaginta* l-a redat aproape exact prin: infinitiv cu articolul în genetiv: τοῦ ἀντικεῖσθαι αὐτῷ = pentru a-i sta împotrivă. *Vulgata* l-a redat printr'un mod personal: conjunctivul cu *ut final: ut adversaretur ei* = ca să se împotrivească lui.

In însemnarea aceasta de „a se împotrivi" se arată mai bine rolul de acuzator, al lui Satan. Dar cum acuzarea se putea mărgini la o simplă înşirare a învinuirilor ce s'ar fi dat lui Iosua, pare foarte natural ca, în legătură cu concepţia despre Satan, să se atribue aci verbului sensul de *a se împotrivi*, adică a fi oricând gata ca în afară de acuzaţia generală, să aducă împotrivă ceva la fiecare din cuvintele de desvinovăţire ale lui Iosua, sau cele de apărare ale îngerului. Nuanţa aceasta a dat-o verbului textul Septuagintei şi Vulgatei, care neavând verbe formate din acelaşi radical cu numele Satan, au găsit verbe destul de nimerite pentru a reda ideia, înţelesul verbului ebraic.

Sufixul adăugat aci verbului se atribuie lui Iosua preotul, ca şi cel de la „la dreapta lui", întrucât sintactic şi gramatical pe el îl vizează. Nu se poate atribui sub nici un motiv lui Dumnezeu, pentru că Satan nu ar fi putut şi nu ar fi avut dece şi cum să-l acuze.

Asupra cuprinsului acuzării, împotrivirii lui Satan nu se poate spune nimic, decât în legătură cu interpretarea viziunii unde se va analiza acuzaţia lui Satan în raport cu împrejurările vremii şi cu personagiile viziunii.

19. In versul 1, profetul înfăţişează personagiile viziunii sale arătând pentru fiecare rolul ce vor îndeplini şi atitudinea în care se prezintă: îngerul Domnului ca judecător, Satan ca acuzator, şi Iosua ca acuzat. Ajutoarele judecătorului, ceilalţi îngeri, vor apare mai târziu. In versul 2 începe acţiunea de judecată. Cel dintâiu care ia cuvântul este „Iahve", Domnul, care nu fusese înfăţişat până acum. Domnul vorbeşte către Satan, mustrându-l, fără ca mai înainte să se fi relatat acuzarea, învinuirea adusă de Satan lui Iosua.

Faptul că Domnul — Iahve apare aci dintr'odată, îngreuiază cu mult înţelesul versului 2. Căci Iahve în acelaşi vers: vorbeşte către Satan direct şi vorbeşte de El însuşi la persoana a treia. De aci au luat naştere diferite interpretări.

Socotind că este imposibil ca în acelaşi vers să vorbească Domnul şi direct şi indirect socotindu-se în afară de El, cel prezent, şi încă susţinând că cel ce vorbeşte către Satan nu poate fi decât judecătorul prezentat ca atare la începutul viziunii, mulţi exegeţi sunt de părere că începutul versului 2 este greşit redat: „Şi a zis *Domnul*", în loc de: „şi a zis *îngerul Domnului* către Satan". Deci văd o transcriere greşită în יהוה în loc de מלאך יהוה. De părerea aceasta sunt parte din cei vechi care văd în *Domnul*, din versul 2, pe *Fiul lui Dumnezeu*, deci în sensul de *îngerul Domnului*, fără însă a se opri îndeaproape asupra posibilităţii de transcriere greşită. La cei mai mulţi se poate înţelege aceasta din context, neavând nimic precis.

Doar HAYMO *al Halberstat-ului* (LXXXIV, col. 230) crede că Fiul zice de Tatăl: „Domnul să te certe Satan" pentrucă una şi aceeaşi sunt, dar toate de la Tatăl vin. RUPERT *abatele* (CXCIV, col. 722) spune că îngerul Domnului are forma lui Iahve.

Din cei noi: BUZY (XX, p. 355) crede că este o greşeală de transcriere: în loc de Iahve trebuie citit: Maleak-Iahve. FILLION (LXI, p. 566) crede că îngerul Domnului, numit aci „Domnul", vorbeşte în numele Domnului pe care-l reprezintă. HACKSPILL (LXXV, p. 573) cere schimbarea lui Iahve în Maleak-Iahve, ca în

vers. 6. HOONACKER (XCIII, p. 606) zice: „Iahve din acest vers este desigur îngerul Domnului cel în prezența căruia au apărut Iosua și Satan și față de care Satan avea să-și susțină acuzația". Cu toate că este de această părere, ezită să schimbe pe Iahve în „Maleak-Iahve", căci atunci s'ar da posibilitatea altor schimbări cu mult mai neîndreptățite.

TOBAC (CCXXV, p. 492) crede că cel ce ia apărarea lui Iosua în viziune și deci în acest vers, este *îngerul Domnului*. CALMET (XXI, p. 550) zice: „Ingerul" pronunță cuvintele: „Domnul să te certe Satan" și numele de Iahve pe care-l are în acest loc îngerul, nu este decât obișnuita chemare a îngerului Domnului, cu numele Domnului: Iahve (să se vadă textele de la nota 14 al. 6). KNABENBAUER (CXXI, p. 316) crede că îngerul vorbește în numele Domnului. Același lucru și la PETIT (CLXXIV, p. 530).

KEIL (CXII, p. 550) crede că Iahve este îngerul Domnului; iar HITZIG (XC, p. 526) zice că Iahve este tot una cu îngerul Domnului.

SELLIN (CCI, p. 495) pornind de la părerea lui Wellhausen, pe care o crede bună, susține că Iahve nu este decât îngerul Domnului care vorbește de Dumnezeu la a treia persoană. Deasemeni văd pe îngerul Domnului în termenul Iahve: LANGE (CXXXVI, p. 38) și MARTI (CXLVII, p. 408). Iar HOW (XCV, p. 610) crede că „Domnul" trebuie înțeles ca îngerul Domnului și se bazează, ca mulți dintre cei care susțin aceeași părere, pe Amos, cap. 4, $_{11}$, unde îngerul Domnului zice: „Vă voiu distruge ca pe Sodoma și Gomora".

Spre deosebire de majoritatea cercetătorilor, o parte susțin că numele *Iahve* din acest vers nu poate fi schimbat sau înțeles ca *îngerul Domnului*. Astfel REUSS (CXCI, pp. 349—350) susținând că atât Iahve, cât și îngerul lui Iahve sunt una și aceeași persoană, deosebite în text doar, pentru cerințele gramaticale, crede că cel ce vorbește lui Satan este însuși Dumnezeu, în fața căruia se aflau dealtfel de la începutul viziunii. Deasemeni cred că Iahve este Dumnezeu, MEIGNAN (CL, p. 259) și ORIGEN (CLXV, pp. 325—326).

TROCHON (CCXXIX, p. 425) susține mult mai categoric imposibilitatea schimbării lui *Iahve* în *Maleak-Iahve*. Iahve-Dumnezeu este cel ce vorbește aci și nu Îngerul Domnului; întorsătura frazei care urmează nu este suficientă motivare pentru a vedea aci în Iahve pe îngerul Domnului.

Într'adevăr, simplul fapt, că fraza care urmează reprezintă pe Dumnezeu la a treia persoană, nu-i deajuns pentru a schimba numele Iahve în cel de Maleak-Iahve. Este cunoscut felul de a vorbi al Ebreilor, care cu destulă ușurință pot să-și exprime gândurile și părerile la a treia persoană. Și încă, după cum se va vedea la analiza frazei următoare, întrebuințarea persoanei a treia mai poate avea și un sens deosebit, special.

Încurcătura aceasta provine din faptul că *îngerul Domnului* reprezintă a doua persoană a Sfintei Treimi și din această pricină poate fi numit și cu numele Iahve — special Tatălui (să se vadă nota 14). Părinții Bisericești interpretând pe Iahve când ca Fiul, când ca Tatăl, văd în acest vers o expunere a dorinței Fiului în legătură cu Tatăl: Fiul zice: să te certe Tatăl, Satan... (AUGUSTIN *al Hipponei* — IV, cap. 2, p. 304: pentru a dovedi deosebirile între persoanele Sfintei Treimi se întemeiază pe Zah. 3, $_2$).

20. Adresarea lui Dumnezeu către Satan nu este arătată aci prin nota dativului: „a zis Domnul lui Satan", ceeace ar fi arătat o oarecare intimitate între personagii, ci este arătată prin prepoziția „către" (אֶל), ceeace denotă raporturi mai reci, mai îndepărtate, mai oficiale, de autoritate. Și era și natural, căci se adresa judecătorul către unul din cei pe care-i judeca. Pe lângă aceasta particula dativului (ל) ar fi desemnat mai mult persoana, pe câtă vreme prepoziția אֶל arată mai mult direcția către care se îndreptă o acțiune oarecare. Deci se scoate în relief în această adresare mai mult atitudinea autoritară a judecătorului, care se îndreaptă, se întoarce către locul unde ședea Satan și i se adresează în auzul tuturor vorbe de mustrare. Încă un motiv ce — poate — diferențiază întrebuințarea unei forme față de alta, ar sta deasemenea în aceea că: pe când în întrebuințarea dativului persoanei, scopul acțiunei se personalizează celui căruia se adresează, devine cu caracter singular, unic — prin întrebuințarea prepoziției de direcție *către*, scopul acțiunei exprimată prin verb se înfățișează

pe tine[21] *Satan şi te mustră pe tine Domnul*[22] *cel ce a*

---

tuturor celor prezenţi, se generalizează, se universalizează. Şi acesta pare sensul mustrării făcută de Dumnezeu lui Satan. Nu numai pentru mustrarea lui Satan — personal — cât şi pentru ca această mustrare să fie cunoscută şi de Iosua preotul şi de îngerii prezenţi.

Septuaginta şi *Vulgata* au făcut deasemenea această deosebire redând prepoziţia אל prin πρὸς şi *ad*.

21. In cuvintele Domnului către Satan: „Să te dojenească pe tine Domnul, Satan", verbul (גער = a mustra, a certa, a dojeni) fiind la imperfect Kal, pers. 2 masc. sing. (יגער), se traduce, după concepţia ebraică despre timpurile verbale, cu: să dojenească, să certe, să mustre, să ameninţe, formă care dă nuanţa unei acţiuni neterminate, nesăvârşite, în continuare.

Subiectul este Iahve, sub care aci se înţelege numai *Dumnezeu*, nefiind nici o posibilitate de înlocuire a persoanelor. Obiectul este Satan alăturat — complementar — verbului în cuvântul בך (sufixul pronominal al persoanei a doua masc. sing. şi prepoziţia *în, pe*; de unde: verbul se traduce: să te certe pe tine).

Septuaginta a redat exact textul ebraic: ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοι, διάβολε. Verbul ebraic este redat prin τιμάω = a fixa valoarea cuiva, a stima, a onora — la activ; iar la mediu: a fixa o pedeapsă, a pedepsi — unit cu prepoziţia ἐπί = *a reproşa*, a mustra, a da pedeapsă cu autoritate. Forma medie a aoristului redă în mai mică măsură nuanţa de nesăvârşit, neperfect. Complementul drept este redat cu dativul cu ἐν, cum cere verbul ἐπιτιμήσαι.

Vulgata a redat verbul ebraic prin *increpet* (subjonctivul prezent) = a scoate un sunet, a lovi urechea, a lovi; în însemnarea clasică (Cicero, Salustius, Livius) a repeta, a reproşa, a imputa, sau mai degrabă în sensul arhaic cu dativul (la Lucretius) *a certa, a mustra, a dojeni* — compus din *crepo* cu prepoziţia *in*, din care cauză complementul drept este redat prin: *in te*.

Exegeţii sunt cu toţii de acord asupra acestei propoziţiuni, şi văd în ea o admonestare, o pedeapsă anunţată acuzatorului marelui preot Iosua — Satan. Pedeapsa aceasta — dojana, mustrarea, se va realiza în viitor, începând din chiar acel moment. Cel ce pedepseşte este Dumnezeu-Iahve, căruia Satan îi este inferior. Asupra raporturilor dintre Dumnezeu şi Satan se va reveni la capitolul următor.

22. Repetarea aceleeaşi ameninţări, aceleeaşi pedepse cu aceleaşi cuvinte întăreşte tonul şi gravitatea pedepsei ce anunţă Dumnezeu. Dacă prin hotărîrea pedepsei faţă de acuzator — fără ca să i se fi dat cel puţin posibilitatea să-şi anunţe şi să-şi susţină acuzarea, (sau cel puţin profetul Zaharia nu trece în descrierea viziunii sale acuzarea lui Satan) — judecata îngerului Domnului se pronunţă dintru început pentru iertarea acuzatului — judecând anterior învinuirile ce avea să aducă Satan; (Dumnezeu şi îngerul Domnului cunosc toate gândurile creaturilor — şi Satan e una din aceste creaturi devenite rele prin ele înşile) prin repetarea hotărîrei dumnezeeşti se opreşte orice încercare de împotrivire din partea acuzatorului, şi Satan este redus cu totul la tăcere de Domnul.

Pe lângă Părinţii Bisericeşti, care interpretează repetarea aceasta ca o glorificare a lui Dumnezeu, din cei noi: KNABENBAUER (CXXI, p. 316) crede că felul de a vorbi din acest vers arată restricţia puterii diavolului de către Dumnezeu — prin certare; iar prin repetare se arată restricţia oricărei îndârjiri din partea diavolului. Acelaşi lucru susţin şi CALMET (XXI, p. 560), PETIT (CLXXIV, p. 531) şi TROCHON (CCXXIX, p. 426).

TOBAC (CCXXV, p. 492) susţine că după prima anunţare a hotărîrii de pedeapsă pentru Satan, acesta se străduie să contramandeze prin noi dovezi, pedeapsa; dar repetarea pedepsei îl face să-şi dea seama că este în zadar şi să tacă. HOONACKER (XCIII, p. 607) susţine că sentinţa este pronunţată, cu emfază, de două ori pentru a stigmatiza mai bine caracterul odios al opoziţiei lui Satan, care tindea la negarea voii graţiei lui Dumnezeu. FILLION (LXI, p. 566) este de părere că repetarea denotă o vie emoţie şi o puternică indignare a Îngerului Domnului.

In acelaşi fel susţin şi: HAGEN (LXXVI, col. 6), MANGENOT (CXLV, col. 396), MEIGNAN (CL, p. 258), REUSS (CXCI, p. 349), SELLIN (CCI, p. 495), HITZIG (XC, p. 327), KEIL (CXII, p. 550), MEIER (CXLIX, p. 293).

ales Ierusalimul[23]*; au nu este acesta un tăciune scos din foc"?*[24]

---

23. Domnul ce-l ce va dojeni pe Satan, aste acelaşi Iahve, *care a ales Ierusalimul*. Sub aceste cuvinte se ascunde primul motiv, pentru care Iahve iartă pe Iosua de acuzaţia ce-i aducea Satan. Simpatia cu care îngerul Domnului se poartă faţă de Iosua, are izvorul în această „alegere a Ierusalimului".

Cuvântul ebraic ce dă ideia de *alegere*, הבחר este un participiu activ în forma kal cu articol — deci o apoziţie pe lângă Iahve. Verbul בחר însemnează: *a alege* prin iubire, din dorinţa de a avea un lucru. Deci Dumnezeu a ales Ierusalimul pentrucă îl iubea, îl dorea.

Septuaginta l-a redat prin ἐκλέγω — compus din λέγω = a culege, a aduna, a alege şi prepoziţia ἐκ — căpătând sensul de a alege, fără nuanţa de afectivitate pe care o are verbul ebraic.

Vulgata l-a redat prin *elegit* cu aceeaşi însemnare ca şi verbul grecesc.

Domnul a ales Ierusalimul prin care trebuie să se înţeleagă cetatea Ierusalimului, în care se afla templul Său.

Dar Ierusalimul ales de Dumnezeu este cel de după robia babilonică, ce trebuia restaurat şi înălţat în glorie, ca şi cel vechiu al vremurilor de adevărată viaţă religioasă. Pe acesta Dumnezeu l-a iubit şi l-a ales ca obiect al afecţiunei şi al teocraţiei Sale. Şi pentru aceasta Dumnezeu trece cu vederea greşalele marelui preot.

Interpretarea patristică înţelege „alegerea Ierusalimului" în sens mistic şi interpretându-o alegoric o atribue Bisericii creştine.

Ciril *al Alexandriei* (XXXIII, col. 44) afirmă că Dumnezeu, ca dovadă a purtării de grijă faţă de Israel, a ales Ierusalimul ca loc sfânt Lui. Acelaşi lucru la Justin *Martirul şi Filosoful* (CIX, col. 744) şi Lactanţiu (CXXIX, p. 397). Teodor *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 523) este de părere că Domnul alesese Ierusalimul pentru a-l ierta şi a-l restaura. Iar Haymo *al Halberstat-ului* (LXXXIV, col. 230) crede că Ierusalimul simbolizează Biserica.

Cei noi privesc Ierusalimul din punctul de vedere real şi găsesc în citarea lui aci motiv pentru diferite interpretări asupra acuzaţiei lui Satan.

Astfel Hoonacker (XCIII, p. 607) zice că Dumnezeu a ales Ierusalimul şi-l va ierta; El a adus înapoi poporul din robie pentru a întemeia din nou Ierusalimul. Calmet (XXI, p. 550) susţine că Dumnezeu a ales Ierusalimul pentru a fonda un nou imperiu şi că nu-l poate sta nimeni împotrivă; acelaşi lucru la Knabenbauer (CXXI, p. 316). Fillion (LXI, p. 566) crede că Dumnezeu a ales Ierusalimul şi-l va apăra cu tot ce vine în legătură cu el, în primul rând marele preot.

Buzy (XX, p. 360) susţine că Ierusalimul ales identifică aci pe Iosua cu poporul. Trochon (CCXXIX, p. 426) crede că deosebita afecţie ce are Domnul pentru Ierusalim e un motiv pentru care Satan trebuie să-şi retragă acuzatia. La fel susţine Mangenot (CXLV, p. 326). Reuss (CXCI, p. 350) susţine că citarea Ierusalimului aci dovedeşte că greşala de care era acuzat Iosua nu era personală, ci generală, colectivă, el reprezentând poporul.

Keil (CXII, p. 550) crede că voia graţiei divine de a alege Ierusalimul pentru restaurare este suficient motiv pentru înlăturarea oricărei acuzaţii a lui Satan.

24. Cel dintâiu motiv pentru care Satan trebuia să înceteze acuzaţiile sale, era „alegerea Ierusalimului de către Domnul". El angaja nu numai pe *Dumnezeu*, care voise să aleagă Ierusalimul, dar voia lui trebuia să fie lege şi pentru cei ce-i sunt inferiori — între care şi Satan. Motivul al doilea, pentru care Dumnezeu iartă pe Iosua fără ca să mai asculte pâra, este că „Iosua — marele preot — se află într'o stare specială, fiind purificat oarecum prin focul robiei",

Primul motiv este dumnezeesc, iar al doilea este de ordin sufletesc, omenesc.

Termenii în care este redat acest motiv sunt: *a)* interogaţia negativă: „au nu?" formată din particula interogativă ה şi negaţia לא; *b)* pronumele demonstrativ sing. masc., זה, care se referă la Iosua — căci el e a treia persoană în scenă (întâia este îngerul Domnului care vorbeşte în numele Domnului; a doua Satan căruia i se vorbeşte, iar a treia Iosua reprezentat aci prin „acesta") — pronumele demonstrativ nu poate fi aplicat nici Ierusalimului, căci nu îndeplineşte cerinţele gramaticale; *c)* אוד = tăciune, cărbune ars; *d)* מצל participiul Hofal

vers 3: *Şi Iosua era îmbrăcat cu vestminte murdare*[25] *şi şedea*

---

de la נצל = a scăpa, a scoate, a salva; *e)* מאש = din foc, din jar — format din prepoziţia מן şi substantivul אש = foc.

„*Au nu este acesta (ca) un tăciune scos (scăpat) din foc?*" adică Iosua fie personal, fie reprezentând preoţia, scos din robia babilonică.

Septuaginta a tradus exact şi verbul întrebuinţat este mai potrivit actului material de scoaterea unui tăciune din foc (ἐκσπάζω care înseamnă a sustrage, a smulge, a desrădăcina), decât verbul ebraic care are în el şi sensul mai spiritual de *a salva, a mântui.*

Acelaşi lucru despre *Vulgata* al cărei „erutus" are întocmai înţelesul termenului grecesc.

CIRIL *al Alexandriei* (XXXIII, col. 45) zice că aşa cum se smulge un tăciune din foc pentru a aprinde cu el un alt foc, aşa a fost smuls poporul ebreu din robie. Acelaş lucru susţin JUSTIN *Martirul şi Filosoful* (CIX, col. 741) şi TEODORET *al Cirului* (CCXVII, col. 1892). TEODOR *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 523) zice: ca şi lemnul din foc, care e curăţat prin ardere de toate necurăţiile lui şi preotul acesta a fost curăţit prin focul robiei de toate păcatele şi relele.

GRIGORIE *cel mare al Romei* (LXXII, col. 1014) înţelege alegoric: focul gheenei. JERONIM (CVI, col. 1437) crede că Iosua este tăciunele scos din focul Babilonului. HAYMO *al Halberstat-ului* (LXXXIV, col. 230), interpretând alegoric, crede că tăciunele este Hristos, luat din cer şi adus pe pământ, curat, fără pată.

Interpreţii noi fac, în majoritate, apropiere între această expresie şi versul 11, cap. 4, din profeţia lui Amos: ...„voi întotdeauna aţi fost ca un tăciune scos din foc şi niciodată nu aţi revenit la mine"..., care se referă la poporul ebreu.

CALMET (XXI, p. 551) crede că este o expresie proverbială pentru a arăta ceeace scapă dintr'un mare pericol. La fel susţine PETIT (CLXXIV, p. 530). KNABENBAUER (CXXI, p. 316) găseşte că Iosua prezenta toate semnele curăţirii prin foc. HOONACKER (XCIII, p. 607) crede că Satan acuză pe Iosua de greşeli şi păcate vechi (ale preoţiei) uitând însă că acestea fuseseră expiate prin robie şi curăţite prin focul greu al chinurilor robiei. FILLION (LXI, p. 567) susţine că Iosua fusese în focul robiei şi Dumnezeu nu-l putea arunca din nou, când fusese scos ca un tăciune aprins şi curat. La fel susţine şi MEIGNAN (CL, p. 259).

TROCHON (CCXXIX, p. 426) zice: „Au nu este acesta, Iosua, scăpat prin ajutor dumnezeesc de toate pericolele mari şi dat Ierusalimului şi locuitorilor lui?" BUZY (XX, p. 357) crede că prin această expresie se concentrează asupra lui Iosua tot interesul viziunei. Deasemeni REUSS (CXCI, p. 350).

KEIL (CXII, pp. 550-551) aplică aceste cuvinte lui Iosua, dar nu lui ca om, întors din robie, ci lui ca *mare preot*, reprezentând întreaga preoţie, în numele căreia se prezintă lui Dumnezeu spre reinstaurare. HITZIG (XC, p. 327) zice că Dumnezeu recunoaşte nevinovăţia şi curăţia lui Iosua. LANGE (CXXXVI, p. 39) susţine că Iosua era curăţit de toate prin robia babilonică. SELLIN (CCI, p. 495) crede că tăciunele se referă la Iosua, care ca şi toţi ceilalţi trăise în focul robiei. Deasemeni HOW (XCV, p. 610).

Acesta este deci un motiv de seamă pentru care Dumnezeu iartă pe Iosua. Satan trebuie să se supună faptului că Dumnezeu a ales Ierusalimul şi nu poate să susţină că preoţia este, ca şi înainte de a fi dusă în robie, decăzută, întrucât se curăţise prin foc. Satan trebuia să tacă. Pentru invinuiri de fapte, de care se curăţise prin foc, Dumnezeu nu-l putea arunca din nou în acelaşi foc.

De aci înainte Satan dispare din scenă. Alături de Ingerul Domnului şi Iosua, care devine centrul preocupărilor viziunii, apar îngerii, slujitori ai Ingerului Domnului.

25. De acum înainte viziunea se ocupă de Iosua în special. In vers. 3 analizează aspectul său exterior şi atitudinea lui faţă de judecătorul său, după ce în versul 2 analizase pe cel interior.

In ceeace priveşte aspectul exterior, profetul zice: „Iosua era îmbrăcat în haine murdare". Verbul היה însemnează „a fi" şi unit cu participiul pasiv Kal de la verbul לבש (a îmbrăca) dă expresia „*era îmbrăcat*". Hainele (בגד = haină, îmbrăcăminte, cuvertură pentru acoperire, în statul absol. pl. — nearticulat) sunt arătate ca „murdare" — simbolic: „întinate" şi în ebreeşte determinate prin adjectivul masc. pl. צואים.

în fața îngerului[26];

Septuaginta a redat acest adjectiv prin ῥυπαρά; iar *Vulgata* prin „*sordidis*" cu același înțeles: murdar, pătat, întinat.

Hainele murdare au aci o însemnare simbolică (asupra căreia se va stărui în paragraful următor, despre interpretarea acestei viziuni).

Se va stărui acum asupra chestiunii dacă îmbrăcămintea lui Iosua era aceea a unui om oarecare sau a unui mare preot.

JUSTIN *Martirul și Filosoful* (CIX, col. 744) zice că Iosua preotul era îmbrăcat murdar pentru păcate personale. ORIGEN (CLXIV, p. 97) este de părere că Iosua apare cu trup material și e îmbrăcat murdar mai ales în comparație cu slava tribunalului ceresc; iar în CLXIII, pp. 424 și 429, face legătură între spălarea hainelor celui ce ducea țapul pentru Azazel în pustie, care preînchipuiau împăcătoșirea și hainele lui Iosua care preînchipuiau *păcatul colectiv*; deasemeni în CLXV, p. 83, în legătură cu cap. I vers. 5 din Evanghelia după Ioan, pentru a arăta că Mântuitorul a purtat păcatele noastre, citează Zah. 3, 3, 4 referitor la vestmintele întinate: δι' ἃς ἀσθενείας καὶ νόσους, βαστάσας αὐτὰς ἀφ' ἡμῶν, περίλυπον ἔχειν τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ καὶ τετραγμένην καὶ ῥυπαρὰ ἱμάτια ἐνδεδύσθαι παρά, τῷ Ζαχαρίᾳ ἀναγέγραπται· ἅπερ, ὅτε ἐκδύεσθαι ἔμελλε, λέγεται, εἶναι ἁμαρτήματα, ἐπιφέρει γοῦν ἐκεῖ· „Ἰδοὺ ἀφῄρηκα τὰς ἁμαρτίας σου".

TEODORET *al Cirului* (CCXVII, col. 1892) crede că îmbrăcămintea lui Iosua „reprezenta poporul și preoția cu păcatele lor". CIRIL *al Alexandriei* (XXXIII, col. 45) crede că Iosua reprezenta *poporul cel ce păcătuise mult*. ISICHIE (LXXXVIII, col. 1364) afirmă numai că preotul cel mare — Iosua — este îmbrăcat murdar; ca și TEODOR *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 524). TERTULIAN (CCXIX, col. 680) zice: Iosua era îmbrăcat în haine proaste pentrucă e adus de diavol care-l ispitise atât de mult și-l murdărise mult. Preînchipuia pe Hristos cel încărcat de păcatele oamenilor pentru care s'a jertfit. LACTANȚIU (CXXIX, p. 327) crede că era îmbrăcat murdar în calitatea lui de mare preot, de conducător. JERONIM (CVI, col. 1436) crede că erau haine preoțești în legătură cu scopul viziunii. GRIGORIE *cel mare al Romei* (LXXII, col. 1014) susține că Iosua era îmbrăcat cu haine murdare pentru că era reprezentantul poporului — ca mare preot — nu pentru păcatele lui, ci pentru păcatele poporului.

CALMET (XXI, p. 550) susține că Iosua era acuzat și deaceea era îmbrăcat în haine murdare. Același lucru la PETIT (CLXXIV, p. 530). HOONACKER (XCIII, p. 607) crede că hainele rupte arătau starea rea din care avea să fie ridicat Iosua ca mare preot. FILLION (LXI, p. 566) zice că după Lege (Eș. 39, 1 sq. și Lev. 16, 4) hainele marelui preot trebuiau să fie din pânză albă și curată. Iar ale lui Iosua erau murdare și rele. Deci Iosua era îmbrăcat rău în calitatea lui de mare preot.

KNABENBAUER (CXXI, p. 316) susține că Iosua era preot după rânduiala lui Aaron, dar lipsit de vechea glorie; având în locul strălucirei vechi, murdăria de acum. TROCHON (CCXXIX, p. 426) e de părere că hainele reprezentau păcatul post-exilic al lui Iosua și al comunității sale și nu — ca la Romani — hainele de acuzat, cum vor unii (Drusius, Ewald, Rosenmüller, etc.), căci la Ebrei nu e cunoscută haina de acuzat. MEIGNAN (CL, p. 259) crede că hainele arătau *reaua stare materială și morală a lui Iosua și a întregului cler și popor*. Același lucru susține și TOBAC (CCXXV, p. 491).

HITZIG (XC, p. 327) crede că hainele murdare simbolizau păcatele poporului pe care îl reprezenta Iosua. REUSS (CXCI, p. 350) susține că hainele simbolizau *vinovăția* și Iosua era aci acuzat. KEIL (CXII, p. 551) zice că Iosua e prezent în viziune ca reprezentant al poporului, pentru păcatele acestuia și nu poartă haine de acuzare ca la Romani. LANGE (CXXXVI, p. 37) susține că nu pentru el Iosua era rău îmbrăcat, ci pentrucă reprezenta marea preoție sau preoția în genere și mai ales pe cea a timpului său. Iar după SELLIN (CCI, p. 496) hainele murdare sunt semnele unei necurățiri religioase a lui Iosua.

In general deci părerile sunt pentru haine murdare ca simbol al unei stări rele morale a lui și a altor persoane în afară de el.

26. Asupra expresiei acesteia să se vadă versul 1. „Ingerul" numit în acest vers este desigur tot „îngerul Domnului", cel ce prezidase ședința de judecată până aci. Contextul lasă limpede să se înțeleagă „îngerul Domnului", iar forma articulată, deasemeni.

vers 4: *Şi luând cuvântul*[27] *a grăit către cei ce şedeau în faţa lui*[28], *zicând: „scoateţi*[29] *vestmintele murdare de pe el"; şi a zis către el*[30]*: „Vezi*[31]*: am făcut să treacă dela tine*[32]

---

27. Intrucât aceste două versuri prezintă reale greutăţi de interpretare, se va face mai întâiu analiza textului, după aceea se va reveni asupra legăturii lor şi a ideilor ce cuprind.

Verbul ענה însemnează, pe lângă alte sensuri: a răspunde, a contrazice, a răspunde la o rugăminte, dar şi *a lua cuvântul*, a pronunţa, a interveni în discuţie. Acest al doilea înţeles pare cel mai potrivit pentru prima parte a versului 4, care începe cu o nouă frază în expunerea viziunii lui Zaharia. Dealtfel nici nu putea arăta doar *răspunsul*, pentrucă nu se pusese nicio întrebare şi nici sensul că cineva vorbeşte, căci aceasta se arată prin verbul următor, אמר.

Mult mai natural şi mai logic pare ca aceste două verbe ce arată acţiunea de *a vorbi*, repetate fiind, să se traducă: primul prin *a luat cuvântul*, adică a început a vorbi, arătând numai atitudinea de a vorbi. Căci acţiunea vorbirii se arată prin cel de al doilea verb — *şi a zis*, a grăit — care fixează pe vorbitor în discuţie.

Verbul ענה este întrebuinţat la iusivul kal, cu înţelesul de perfect — având în compunerea sa un uau conversiv. Cel de al doilea verb este la imperfectul kal cu uau.

Septuaginta şi *Vulgata* traduc prin: ἀποκρίνω şi *respondeo*, care nu au în ele decât nuanţa de a răspunde, deci inferioare ca expresivitate textului ebraic. După Septuaginta multe traduceri au redat verbul ebraic tot prin „a răspunde".

Ca subiect al acţiunii acestei fraze (vers. 4—5) deşi neexprimat, contextul impune pe *îngerul Domnului*, care apare abia la sfârşitul versului 5.

28. Luând cuvântul, îngerul Domnului se adresează *„celor ce şedeau în faţa lui"*. In ebreeşte acelaşi participiu kal, activ, statul absolut plural de la acelaşi verb עמד, cu care era descrisă în versurile anterioare atitudinea lui Iosua şi Satan faţă de îngerul Domnului. Acest participiu, luat substantival, a dat pe: *„cei ce şedeau"*, sub care expresie trebuie să se înţeleagă îngerii care slujesc pe Dumnezeu şi stau în faţa Lui. Cum în această viziune Dumnezeu este reprezentat prin *îngerul Domnului* (vezi nota 14), însemnează că îngerii — buni — servesc pe îngerul Domnului ca şi pe Dumnezeu.

Ingerii şedeau *în faţa* îngerului Domnului şi aşteptau să li se poruncească. Atitudinea lor în faţa îngerului Domnului este arătată cu aceeaşi prepoziţie לפני care arăta şi şederea lui Iosua şi Satan *în faţa* îngerului Domnului, dar luată în înţelesul de *alături, lângă*—aşa cum a redat-o *Vulgata*, prin „coram", în loc de „ante".

Septuaginta păstrează întru totul textul ebraic, iar *Vulgata* schimbă numai pe „ante" cu „coram".

29. *Scoateţi*, este imperativ hifil dela סור (în forma kal: a se retrage, a se îndepărta, a dispare, iar la hifil: a face să se îndepărteze, să se arunce, a scoate). *Septuaginta* are pentru הסירו, ἀφέλετε — pers. 2 plural, aorist al II activ dela ἀφαιρέω (compus din ἀπό şi αἱρέω) exact în aceeaşi însemnare = a înlătura, a scoate; *Vulgata* a tradus prin: *auferte* (pers. 2 pl. imperat. dela aufero—ab şi fero) adică: a purta în afară, a scoate din, a da afară.

Subiectul verbului este „cei ce şed în faţa îngerului Domnului" — îngerii, care slujesc pe Dumnezeu. Complement drept: hainele murdare; iar nedrept: „depe el" — מעליו (exact: de peste el); ἀπ'ἐαυτοῦ şi *ab eo* sunt cerute de verbele respective — grec şi latin, ἀφαιρέω şi aufero — drept complemente cu aceeaşi prepoziţie ca şi cea din compoziţia verbului.

30. „El" este Iosua, marele preot căruia îngerul Domnului se adresează. Termenul ebraic de adresare este prepoziţia אל (cu sufixul persoanei 3 masc. sing.) având aceeaşi nuanţă de generalitate, de publicitate, ca şi în adresarea către Satan din versul 2. *Septuaginta* şi *Vulgata* au respectat construcţia ebraică.

31. Verbul ראה (imperat. kal: a vedea, a pătrunde, a observa, *a lua aminte*) păstrează sensul de atragerea atenţiei cuiva asupra unui lucru. Nuanţa aceasta au redat-o *Septuaginta* şi *Vulgata* prin: ἴδού (nu ἰδοῦ imperfectul dela ὁράω) şi: *ecce*.

32. Propoziţiunea, asupra căreia atrăgea luarea aminte imperativul, este: *„am făcut să treacă dela tine fărădelegea ta"*. Verbul העברתי (hifil perfect pers. 1

fărădelegea ta[33] *şi te îmbrac*[34] *cu vestminte de sărbătoare*"[35];

vers 5: *Şi a zis*[36]: *„puneţi*[37] *cunună strălucitoare*[38] *pe capul lui*".

---

c. sing.) însemnează a trece, iar în hifil: a face să treacă, a lăsa să treacă, a nu mai ţine seamă, a ierta. Verbului i se adaugă numele predicativ מעליך = dela tine. de peste tine. Prin acest nume predicativ şi mai cu seamă, prin paralelism — se arată legătura strânsă dintre propoziţiunea aceasta şi cea precedentă (scoaterea hainelor întinate). Această apropiere a ispitit poate pe cei LXX şi pe traducătorul Vulgatei să întrebuinţeze acelaşi verb pentru סור şi pentru עבר.

Septuaginta traduce ...ἀφῄρηκα τὰς ἀνομίας... (deci perfectul activ dela ἀφαιρέω); iar *Vulgata: ...abstuli a te...* (deci perfectul indicativ dela aufero).

Deosebirea pe care o face textul ebraic, prin construcţia propoziţiunilor, este esenţială şi face mult mai expresiv textul ebraic faţă de cel al traducerilor.

33. Fărădelegea ta, în ebreeşte — עונך, substantivul עון, dela radicalul verbal עוה înţeles în traducere: a păcătui greu, a lucra în contra datoriei, a fi pervertit; de unde: nelegiuire, fărădelege (a trăi împotriva legii).

Şi *Septuaginta* şi *Vulgata* au dat acestui păcat acelaşi caracter de protivnic legii: *ἀνομίας* şi *iniquitatem.*

34. Verbul לבש = a pune o haină, a se îmbrăca (hifil a da cuiva să se îmbrace) la infin. absolut hifil; are aceeaşi formă cu imperativul pers. 2 masc. sing. Intrucât după verb urmează un sufix al pers. 2 masc. sing. în acuzativ אתך (pe tine) forma verbului לבש nu poate fi imperativul, căci ar da naştere unei însemnări reflexive, care se exprimă prin hitpael. Rămâne dar, că הלבש este hifil infinitiv absolut, care poate fi tradus personal, cu persoana 1 com., sing. adică: te îmbrac.

Dar în propoziţiunea precedentă verbul era la hifil *imperativ*, pers. 2 masc. plur. şi la sfârşitul vers. 5 verbul לבש este la pers. 2 masc. plur. a imperfectului hifil, iar întrebuinţarea lui în vers. 5 este în directă legătură cu cea dela sfârşitul vers. 4; şi ţinând seamă că Septuaginta transcrie pe לבש cu imperativul plural (pers. 2), — pare demnă de luat în seamă, dar puţin probabilă, părerea unor comentatori care susţin că verbul הלבש אתך trebue să fie o transcriere greşită a aceluiaşi verb în forma hifil. imperativ, pers. 2 masc. plur. cu sufix: הלבישוהו în traducerea: *„îmbrăcaţi-l"*.

Septuaginta dă verbul ἐνδύσατε în această din urmă înţelegere. Iar *Vulgata* traduce infinitivul absolut hifil — הלבש — cu perfectul indicativ pers. 1 sing. de la verbul *induo.* Şi unul şi altul în aceeaşi însemnare: *a îmbrăcu.*

35. Iosua este îmbrăcat în haină nouă — de sărbătoare. Asupra interpretării să se vadă paragraful următor.

Termenul ebraic מחלצות — derivat dela radicalul חלץ = a lupta, a se înarma, a se împodobi cu arme. Pentrucă cei morţi în luptă erau lăsaţi cu armele pe ei şi se arunca doar o pânză deasupra corpului neînsufleţit, de aci חליצה = vestmint lung, de înmormântare, de linişte, de pace, de iertare. Iar מחלצות = vestminte lungi, haine lungi, curate, de bucurie, de sărbătoare. Cuvântul se întâlneşte numai în acest loc şi în Isaia cap. $3_{1\text{-}22}$.

Septuaginta l-a redat prin adjectivul ποδήρης-ες luat substantival: o haină „care coboară până la picioare". Iar *Vulgata* l-a redat prin *„mutatoriis"* (ablativul instrumental) dela: mutatorium-i, în acelaşi sens de haină lungă, pelerină.

36. Asupra acestui verb: *şi a zis* este de observat că:

a) Textul ebraic are pers. 1 com. sing. a imperfect. kal — ואמר = şi am zis;

b) Septuaginta nici nu l-a tradus;

c) Vulgata îl schimbă din pers. 1 com. sing., în pers. 3 masc. sing.

Părerile diferiţilor comentatori se vor vedea mai departe. In orice caz să se reţină că în tot pasagiul s'a introdus o altă persoană, care vorbeşte la persoana întâia, în afară de îngerul Domnului (şi Domnul), care singur a vorbit până acum la pers. 1. Această persoană nu poate fi nici Iosua şi nici vreun înger; spusele acestui personagiu sunt de îndată executate, chiar dacă dorinţa nu se exprimă decât prin imperfect.

In legătură cu descrierea viziunei, continuând şirul povestirii poruncilor îngerului Domnului, în loc de ואמר ar părea că este mult mai logic ויאמר = *şi a zis.*

Şi au pus cununa cea strălucitoare pe capul lui şi l-au îmbrăcat cu vestminte[39]*; Şi îngerul Domnului sta*[40] *de faţă.*

Nu se poate introduce un al treilea personagiu şi cu atât mai mult acesta nu putea fi profetul Zaharia, care *vede în noapte* aceste lucruri. (Se va vedea, în cele ce urmează, înscrisă această părere). PR. POPESCU-MĂLĂEŞTI (în cursul de Exegeză la profeţia lui Zaharia) crede că „şi am zis" este adaus; dacă se scoate acest verb (cum a făcut Septuaginta) propoziţiunile urmează regulat una după alta, fără introducerea altei persoane.

37. Verbul שים întrebuinţat aci, (la imperfect kal, pers. 3 masc. plur.) însemnează: a pune, a aşeza. Întrebuinţarea acestei forme este în legătură cu acel: *şi am zis* de la începutul versului, care trebuie schimbat cu: *şi a zis*. Şi ca urmare şi ישימו trebuie trecut în imperativ; din ישימו transformat în שימו. Dacă se înlătură acel ואמר dela începutul versului 5, atunci ישימו va trece în וישימו.

Atât *Septuaginta*, cât şi *Vulgata* au aci *imperativul* pers. 2 plural (nu pers. 3, ca în ebreeşte).

38. Complementul drept al verbului שים este צניף טהור = *cununá* (mitră) *strălucitoare*. צניף dela צנף = a înconjura, a înfăşura, cu însemnarea de: podoabă a capului, podoabă înfăşurată în jurul capului. Pentru aceasta este tradus de unii comentatori cu *turban*. טהר = a străluci, a fi curat până la strălucire (ca adjectiv). Mitra pe care o pun pe capul lui Iosua e numită cu acest termen care înseamnă şi mitră *pentru marele preot* şi *domnească, regească* uneori.

39. In relatarea îndeplinirii poruncilor date de îngerul Domnului, la anunţarea îmbrăcării lui Iosua cu *haine lungi* (de sărbătoare), nu se mai repetă termenul din porunca îngerului Domnului: מחלצות, ci se spune simplu: *l-au îmbrăcat cu haine* fără să se spună ce fel de haine erau; termenul este בגדים cel cu care s'a zis: „Iosua era îmbrăcat cu haine murdare". In paralelism adversativ cu aceste haine murdare — numai pentru mai multă claritate — trebuia să adauge acum şi calitatea noilor haine: curate, de sărbătoare: בגרים טהורים, dar şi aşa versul redă ideia destul de clar.

40. Sfârşitul viziunii acesteia, destul de agitată, este totuşi foarte senin: *şi îngerul Damnului sta de faţă*. Verbul este acelaşi — עמד — cu cel care arăta atitudinea lui Satan şi a lui Iosua, cum şi a celorlalţi îngeri, în faţa îngerului Domnului, şi tot la participiul kal. Poate că ar fi fost, pentru sfârşitul viziunii, mai bine perfectul kal pers. 3 masc., sing. עמד care dă mai bine ideia de sfârşit, de linişte, de pace:... *a stat*..., pe când participiul lasă impresia continuării, a nesfârşitului; după el pare că ar mai trebui spus ceva (desigur acest ceva este conţinut în versurile 6-10 din acelaşi capitol; asupra acestui lucru să se vadă nota 78).

Totuşi ca o propoziţiune de sine stătătoare, care *arată o stare prezentă* „sta de faţă" cu participiu nu poate încurca, susţine PR. POPESCU-MĂLĂEŞTI (în cursul de Exegeză la profeţia lui Zaharia).

Intrebuinţarea uneia sau alteia din aceste forme (perfectul sau participiul kal) diferă dealtfel după părerile comentatorilor care inversează propoziţiunile versurilor 4 şi 5, căutând să dea o formă mai unitară cu un înţeles mai limpede.

Iată părerile comentatorilor vechi asupra acestor versuri: TEODOR *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 523) zice că omul cel vechiu curăţit prin foc, ca lemnul — tăciunele — este împodobit ca un om nou, retransmiţându-i-se vechea demnitate. CIRIL *al Alexandriei* (XXXIII, col. 45) crede că împodobirea lui Iosua este semnul iertării lui. TEODORET *al Cirului* (CCXVII, col. 1892) şi ISICHIE (LXXXVIII, col. 1364) susţin acelaşi lucru. JUSTIN *Martirul şi Filosoful* (CIX, col. 744) interpretează alegoric atribuind aceasta împodobirii vieţii creştinilor. Tot aşa interpretează şi ORIGEN (CLXIV, p. 98 şi CLXIII, p. 429). TERTULIAN (CCXVIII, col. 358) crede că scena desbrăcării de hainele întinate şi a îmbrăcării cu cele de sărbătoare trebuie interpretată alegoric şi atribuită lui Hristos. In acelaşi fel socotesc şi: LACTANŢIU (CXXIX, p. 327), GRIGORIE *cel mare al Romei* (LXXII, col. 1014), JERONIM (CVI, col. 1436), RUPERT *abatele* (CXCIV, col. 725), TERTULIAN (CCXIX, col. 680) şi HAYMO *al Halberstat-ului* (LXXXIV, col. 230).

Din cei noi se vor înscrie aci numai acei care au o părere aparte asupra textului, iar pentru viziune şi caracterul ei să se vadă paragraful următor.

Este, de sigur, vădit caracterul de viziune al pasagiului. Iar pentru deplina lămurire a înţelesului acestei viziuni este necesar

---

CALMET (XXI, p. 552) crede că Tiara, mitra de preot, dovedia că a fost iertat. Acelaşi lucru la PETIT (CLXXIV, p. 532). MEIGNAN (CL, p. 259) crede că hainele noi sunt de sărbătoare şi cununa este regească, nu de mare preot. KNABENBAUER (CXXI, p. 316) zice: îngerul Domnului se adresează altor îngeri mai mici, pregătiţi pentru mântuirea oamenilor, să-l îmbrace în haine de solemnitate, de sărbătoare. Şi preotului împodobit preoţeşte, îngerul protector al poporului ebreu, porunceşte să i se aducă cununa preoţească. REUSS (CXCI, p. 350) susţine că „eu zic" nu este admisibil, căci ar fi cu totul unic în întreaga carte ca profetul să se amestece în acţiunea dramei.

Versiunea mai veche — *Septuaginta* — a urmat traducerea, cetirea: „el a zis". Îngerul nu s'a sculat în picioare să ridice şedinţa, căci e împotriva continuării povestirii; ci în prezenţa lui se execută acţiunea de împodobire.

HOONACKER (XCIII, p. 607) susţine că textul versurilor 4-5 este neînţeles, obscur din cauza unei inversări de pasagii, care, odată făcută, ar limpezi mult textul şi înţelesul. Deaceea cere ca:

a) după prima parte a versului 4: *„şi luând cuvântul a vorbit către cei ce şedeau în faţa lui, zicând: scoateţi hainele lui cele întinate"*,

b) să se adauge sfârşitul versului 4: *„şi îmbrăcaţi-l cu haină lungă (de sărbătoare)"*,

c) după care să se continue cu întreg versul 5: *„şi (a zis) puneţi cunună strălucitoare pe capul lui, şi au pus cunună strălucitoare şi l-au îmbrăcat cu haine. Şi îngerul Domnului a stat în picioare"*;

d) după aceasta să se adauge partea a doua a versului 4: *„şi i-a zis: iată, am îndepărtat dela tine nelegiuirea ta"*.

Motivele care îl fac să susţină această inversare sunt:

1) porunca dată în versul 4 celor ce erau în faţa îngerului Domnului nu e complectă: scoaterea hainelor murdare trebuie să fie urmată de îmbrăcarea altora;

2) cuvintele ce adresează îngerul lui Iosua, în versul 4, presupun îmbrăcarea cu alte haine, care are loc în textul actual abia mai târziu;

3) ואמר din versul 5 nu are nici un rost;

4) ישימו din versul 5 nu este în legătură cu contextul.

Septuaginta este mărturie că aşa trebuie citit textul, căci şi ea inversează textul; astfel (p. 608):

a) la sfârşitul versului 4 citeşte în loc de הלבש אתך astfel: καὶ ἐνδύσατε αὐτόν;

b) la versul 5 omite pe ואמר;

c) pe ישימו îl citeşte שימו (καὶ ἐπίθετε).

Aşa trebuie să fi fost în textul primar. Se poate să fi fost interpolată apostrofa adresată lui Iosua în vers. 4. Iar textul masoretic să o fi asimilat greşit: הלבש אתך în loc de והלבישו אתו; deasemenea a introdus greşit un ויאמר sub forma ואמר. Adevărul nu pare a sta în interpolaţie, ci în altceva ce a dus la acelaşi rezultat: încurcarea textului.

מחלצות = (exact) vestminte de schimb; aci pentru o circumstanţă determinată;

בגדים = expresie tehnică: podoabe pentru marele preot (Eş. 29_5; Lev. 8_2; 21_{10}).

Investirea preoţilor mai mici se făcea prin colaţiunea podoabelor, iar cea a marelui preot se făcea prin ungere, care nu se mai practica după exil.

צניף = probabil turban, coroană. Legea prevedea מצנפת care deasemeni se purta şi de regi.

FILLION (LXI, p. 567) crede că dacă: *„eu am zis"* este citirea autentică, ceeace pare prea puţin probabil, atunci Zaharia a ordonat îngerilor să pună mitră pe capul lui Iosua şi să i-o potrivească punându-i şi un fel de tocă, de pânză fină, tivită în faţă cu o lamă de aur, pe care se scria: *„sfânt Domnului"* (Eş. $27_{4,\ 36-38}$), care nu putea fi uitată acum.

TROCHON (CCXXIX, pp. 426-427) susţine că citirea: *„eu am zis"*, în virtutea căreia profetul Zaharia intervine şi cere învestirea cu mitra, nu-şi are nici o raţiune, căci mitra nu era un obiect care să poată fi uitat în asemenea

să se stabilească posibilităţile de înlănţuire a viziunii în împrejurările sociale ale activităţii şi vremii profetului Zaharia. Şi aceasta, cu atât mai mult, cu cât înfăţişarea demonului Satan — ceeace interesează îndeaproape lucrarea de faţă — nu formează obiectul de căpetenie al acestei viziuni [41].

ÎN CADRUL ACTIVITĂŢII PROFETULUI ZAHARIA

Viziunile au desigur în activitatea profetică un rost care este în legătură cu felul de a lucra al profetului şi, în acelaşi timp, cu împrejurările religioase în care trăia societatea iudaică în vremea lui.

Activitatea profetului Zaharia se desfăşoară după întoarcerea din robia babilonică, adică la sfârşitul veacului al şaselea î. d. H. [42]. Profetul Zaharia, venit din robie, nu are — de îndată — un rol

---

împrejurare. Mitra צניף era o diademă regească, ce putea fi purtată şi de marele preot. Acordarea din nou a mitrei, repune pe Iosua în treaptă şi îl face capabil de a ierta păcatele poporului.

Buzy (XX, p. 355) crede că textul original al vers. 4-5 este alterat. În aceste două versuri trebuie să se restabilească verbele la persoana 2 plur. a imperativului, cum a făcut Septuaginta, suprimând dela începutul vers. 5 cuvântul ואמר. Se obţine atunci fraza: „*scoateţi-i* hainele murdare, *îmbrăcaţi-l* cu haine (podoabe) de sărbătoare şi *puneţi-i* pe cap o cunună curată".

Cât priveşte apostrofa ce îngerul face lui Iosua în vers. 4, deşi se susţine că e o interpolaţie — sau se cere mutarea ei la sfârşitul vers. 5, crede că, întrucât Zaharia nu are o ţinută literară ireproşabilă, poate rămâne la locul ei considerând-o ca o simplă paranteză, care de altfel nu dăunează înţelesului.

Astfel: îngerul porunceşte încet, încet, desbrăcarea lui Iosua de hainele murdare. Când aceasta s'a făcut, îngerul îşi exprimă satisfacţia: „vezi...". Şi apoi continuă cu poruncile pentru îmbrăcare.

Keil (CXII, pp. 551—553) vede o greşală în infinitivul absolut hifil — הלבש; crede că mitra regească putea fi purtată şi de marii preoţi şi că, în cazul acesta, ea dădea preotului **sfinţenia** şi puterea de a ierta păcatele. עימד, dela sfârşitul vers. 5, ar putea fi cu mai mult folos citit עמד (în loc de part. kal, perf. kal).

Hitzig (XC, pp. 327—328) socoteşte că עון e o greşală, dacă se referă la o fărădelege personală; dar poate fi mai bine interpretată ca reprezentând asupra lui Iosua fărădelegea poporului. Urmând pe Ewald, schimbă prepoziţia din vers. 4 — לפניו, înţelegând prin acel sufix al pers. 3 masc. sing. pe Iosua, astfel לפני יהושע, care n'are un sens deosebit pentru text, ci mai mult încurcă. Pe ואמר dela vers. 5 îl schimbă în ואמר (din impf. kal, în pf. kal), iar despre ישימו crede că nu trebuie schimbat la pers. 2 imperativ.

Sellin (CCI, p. 496) se bazează mai mult pe Rothstein (die Nachtgesichte des Sacharjas, 1910) şi susţine inversarea infinitivului הלבש אתך în הלבישו אתו; schimbarea lui צניף în והליף (schimbare, stare nouă de lucruri); ואמר în ויאמר; בגדים טחווים în בגדים; ישימו în ושימו; עמד în עמד, (din part. în perf. kal).

Lange (CXXXVI, p. 39 sq.) se opreşte asupra principalelor dificultăţi ale textului acestor două versuri, recurgând pentru rezolvirea lor la comentatorii cunoscuţi. How (XCV, p. 610) este de părere că עמד din vers. 5 trebue citit עמד, adică perf. în loc de part. kal.

41. Betuleyus (XV, col. 488) arată că profetul Zaharia a avut viziunea în timpul când la Roma domneau regii, iar Zorubabel şi Iosua rezideau templul.

Aceeaşi observare se întâlneşte în multe alte lucrări asupra profetului Zaharia, ca şi în scrierile istorice asupra poporului iudeu din epoca de după robie.

42. Timpul când profeţeşte Zaharia — continuând pe Agheu şi contemporan cu el — este cel imediat următor robiei. În însăşi cartea lui se cuprind date

de seamă în conducerea comunității iudaice din Ierusalim; rolul de căpetenie îl au marele preot Iosua și Zorubabel. Sub acești conducători se începe restaurarea cetății Ierusalimului și rezidirea templului. Din pricina certurilor dintre Iudei și Samaritani însă, conducătorii împărăției medo-perse, sub a cărei stăpânire se afla atunci Canaanul, opresc pe Iudei dela lucru.

Abia în vremea lui Darius Histaspe — în doilea an al domniei lui — odată cu această nouă conducere mai larg înțelegătoare, se îngăduie Iudeilor continuarea rezidirii templului. Atunci își încep activitatea profeții Agheu și Zaharia.

Preocuparea lor de căpetenie este îndemnul la rezidirea templului. Vremea de întrerupere obișnuise pe Iudei cu gândul că nu este cu putință refacerea templului. Totdeodată anumite credințe făceau să scadă zelul pentru rezidirea templului. Deaceea, în al doilea rând, activitatea lor urmărește să lămurească poporului legătura dintre Dumnezeu și noua comunitate formată în Ierusalim, față de vechea societate ebraică din vremurile strălucirii primului templu.

In mijlocul unui asemenea popor, care începuse și încetase rezidirea templului, trăiește și activează profetul Zaharia; pentru acești oameni profețește el, profeții de îndemn și de lămurire, înfățișate sub forma viziunilor.

Viziunile profetului au neapărat o strânsă legătură cu împrejurările istorice și religioase în care viețuește comunitatea iudaică din acea vreme. Cunoașterea acestora va înlesni înțelegerea profețiilor, care se produc în mijlocul comunității și pentru ea.

IN CADRUL SOCIETĂȚII IUDAICE

După întoarcerea din robie se întâlnesc stări sociale și religioase care au determinat activitatea profetică a lui Zaharia.

Ebreii, în vremea robiei din Babilonia, fuseseră lipsiți de unitatea religioasă a locului și locașului de cult ce oferia în Palestina templul cu cultul lui organizat.

Casele de rugăciune ce iau ființă în robie nu reușesc decât să întărească sentimentul de rupere de lângă templu, de lângă Dumnezeu. Căci robia, odată fapt îndeplinit, învie în mintea lor cuvintele profeților dinaintea robiei. Odată cu ele însă, acuzațiunile și mustrările profeților, atunci neluate în seamă, încep să capete putere. Se stabilesc vinovățiile și se identifică vinovații.

---

istorice precise care stabilesc vremea activității lui, date recunoscute ca adevărate de critica biblică și de istoricii poporului iudeu.

Asupra viziunilor din prima parte a cărții, este stabilit că au avut loc în noaptea spre 24 Februarie 519, zice DENNEFELD (XLVII, pp. 189—190).

In vremea robiei, în sufletele lor se întăreşte convingerea că robia este urmarea firească a faptelor rele şi că în săvârşirea acestora şi mai cu seamă în îndepărtarea de Dumnezeu, *vina de căpetenie revine* — aşa cum o spuseseră fără încetare profeţii — *preoţilor.* Convingerea că întoarcerea în patrie se înfăptuise numai *prin voia şi iertarea lui Dumnezeu*, nu înlătură gândul că vina lor rămâne întreagă în fiinţa ei şi întăreşte deci credinţa că, pentru faptele de dinaintea robiei, preoţia era decăzută dela treapta ei de sfinţenie, de mijlocitoare între popor şi Dumnezeu.

Cu asemenea credinţe începe poporul iudeu, după întoarcerea din robie, rezidirea templului în care să sălăşluiască din nou Dumnezeu, ca — prin cult — poporul să reintre în graţia Sa. Prin jertfe şi implinirea întregului cult poporul nădăjduia să poată câştiga iertarea deplină pentru ceeace nu ispăşiseră încă îndeajuns prin robie, şi să se îndrepteze în faţa lui Dumnezeu. Pentru împăcarea poporului cu Dumnezeu *era necesară tot preoţia, care era aşa cum o văzuse poporul în lumina marilor învinuiri aduse de vechii profeţi.*

Aceste credinţe scad zelul pentru rezidirea templului. Incetarea rezidirei templului — din pricina certurilor cu Samaritanii — începe a fi privită ca o dovadă vie a vinovăţiei lor şi a lipsei de demnitate a preoţiei pentru slujba la templu. Iar în vremea de întrerupere a lucrului se întăreşte şi mai mult această credinţă.

Slobozenia dată de împăratul Darius şi îndemnul profeţilor fac să se reia lucrul. Dar cu cât templul se înalţă, cu atât credinţa în nedemnitatea preoţiei începe a lua forma temerii că preoţia celui de al doilea templu nu va mai putea înfăptui legătura între Dumnezeu şi popor.

Templul cel nou este zidit cu gând de pocăinţă şi de îndreptare de către un neam trezit prin pedeapsă. Faţă de vechiul templu, ridicat cu gândul de slăvire a lui Dumnezeu, templul cel nou se ridică pe temelii de suferinţă şi pentru simţită nevoie de iertare. In cel de al doilea templu, Dumnezeu avea să fie mai mult rugat, decât slăvit. Aci aveau să I se aducă mai ales jertfe de iertare, decât de laudă, căci cei ce zidiseră templul erau sub harul binecuvântării lui Dumnezeu; iar cei ce-l rezideau se aflau încă sub pedeapsa lui Dumnezeu. Aceia simţiseră mâna Lui întinsă spre ajutorare, aceştia spre blestem, spre pedeapsă.

Deaceea gândul acestora nu conteneşte să se preocupe de curăţenia şi de demnitatea cu care preoţia veche va sluji în noul templu. Cum putea o preoţie decăzută, condamnată, să slujească pe Dumnezeu şi să împace poporul cu Dumnezeu?

Acestea sunt preocupările poporului care clădeşte noul templu sub îndemnul profeţilor şi acestea sunt credinţele lui. Dumnezeu, prin faptul mai presus de fire al viziunii, arată profetului Zaharia ce trebuie să creadă şi să ştie poporul despre preoţia ce va sluji în noul templu.

LEGĂTURA ÎNTRE VIZIUNE ŞI IMPREJURĂRILE SOCIALE

Cu toate că viziunea este faptul mai presus de fire [43] prin mijlocirea căruia Dumnezeu descoperă ceeace vrea să se facă, să se ştie, sau să se spună — deci domeniul ei este şi rămâne dincolo de fire, iar autorul ei, Dumnezeu —, împrejurările sociale, generale sau particulare, au totuşi mare rol în lămurirea înţelesului ce ascunde viziunea. De cele mai multe ori viziunea nu face altceva decât să deie deslegare unor anumite preocupări în împrejurări grele. In această calitatate de rezolvare, de deslegare a diferitelor preocupări, viziunea trebuie să aibă strânsă legătură chiar cu aceste preocupări, stări sufleteşti, împrejurări sociale pentru ca hotărîrea dumnezeească, împărtăşită prin viziune, să fie drept înţeleasă.

Viziunea ascunde, de cele mai multe ori, sub însemnarea materială a cuvintelor, un sens mai îndepărtat şi mai înalt [44], decât puterile de înţelegere ale oamenilor către care a fost dată. Tocma pentru ca acest înţeles superior să nu fie profanat — prin denaturare sau rea înţelegere — la prinderea lui este de real ajutor cunoaşterea preocupărilor şi împrejurărilor în cadrul cărora s'a produs viziunea.

Cunoscând, după înfăţişarea făcută în cele de mai înainte,

---

43. LESÊTRE (CXXXIX, col. 2439) scrie că viziunea poate fi de trei feluri: corporală, materială; imaginativă; intelectuală, profetică.

Viziunea e obiectivă, are o cauză reală, independentă de spiritul omenesc. Produce în cel ce o primeşte convingerea că Dumnezeu i-a vorbit. Se deosebeşte de viziunile falşilor profeţi.

Se produc în special noaptea când atenţiunea sufletului nu este sustrasă de spectacolul lumei văzute. Viziunile nu sunt apanagiul unor persoane sfinţite. Ele există în Sf. Scriptură dela început, înmulţindu-se mai ales pe vremea profeţilor. Pentru DENNEFELD (XLVII, p. 152) viziunea este un mod mai puţin obişnuit al acţiunei dumnezeeşti pentru comunicarea profetică. Să se vadă şi KÖHLER (CXXII, p. 50) şi KUENEN (CXXVII, pp. 40—43).

44. KÖHLER (CXXII, pp. 22—44 sq.) susţine că Dumnezeu s'a revelat sub forma de viziune, pentrucă: 1) voia să comunice servitorului său cu totul altceva decât învăţământul pe care-l are subiectul viziunei în special; 2) Domnul dorea să îmbrace viziunile sale, revelaţiunile sale sub forma unei oarecare taine, pentru a le scăpa de înţelesurile profane. Căci este propriu viziunei să suggereze o mulţime de idei şi adevăruri mai ales acelor oameni care sunt capabili să înţeleagă tainele împărăţiei lui Dumnezeu.

preocupările, credinţele şi împrejurările — sociale şi religioase — în care vieţuiau poporul iudeu şi profetul Zaharia, în vremea când a avut viziunea despre marele preot şi Satan, se poate purcede la lămurirea înţelesului acestei viziuni [45].

ÎNŢELESUL VIZIUNII Deslegarea pe care o dă viziunea aceasta unei turburătoare preocupări a societăţii iudaice de după robia babilonică va reieşi din interpretarea ei.

Iată *cuprinsul viziunii* profetului Zaharia: în faţa îngerului Domnului, stă îmbrăcat în haine murdare marele preot Iosua; la

45. Interpretarea viziunii de care s'a vorbit până acum, se face în paragraf aparte. Diferite pasagii din Vechiul Testament pot fi interpretate în acelaşi timp cu analiza textului. Pasagiile simbolice şi mai cu seamă viziunile (şi între acestea cele ale profetului Zaharia), cer o analiză amănunţită, care ar îngreuia foarte mult interpretarea lor, când s'ar face în acelaşi timp.

Într'adevăr sunt unele viziuni al căror cuprins poate fi cu uşurinţă înţeles şi interpretat. Acestea sunt viziunile cu caracter real, viziunile la descrierea cărora mintea autorului cărţii, redactării viziunii, a contribuit umanizându-le întrucâtva. Dar viziunile cu caracter supranatural sunt cu mult mai greu de interpretat şi analizat în acelaşi timp. Şi când încă, cuprinsul viziunii este plin de metafore, de simboluri, care încurcă înţelesul imediat al viziunii — ea însăşi un simbol — e necesar ca analiza textului, lămurirea cuprinsului fiecărei noţiuni, fiecărei metafore în parte, să se facă deosebit, pentru ca, interpretarea generală şi unitară să fie astfel limpezită şi prin lipsa analizei în acelaşi timp şi prin lămurirea anterioară a diferitelor greutăţi de cuprins din însăşi textul viziunii. Vezi şi KÖHLER (CXXII, p. 50).

Pe lângă această observaţie de ordin aproape general, se poate adăuga una de ordin cu totul special viziunilor lui Zaharia, care — cum zice REUSS (CXCI, p. 341) — e pe drept numit cel mai obscur dintre toţi profeţii şi scriitorii Vechiului Testament, atât din cauza limbii, cât şi din cauza excesului de alegorie. Deşi Zaharia imită pe Iezechil, totuşi „nu e de aceeaşi talie". Imaginile sale nu se explică niciodată prin luciditatea sau simplicitatea lor naturală, iar explicaţiile ce vrea să deie, mai rău încurcă. Nici detaliile povestirilor nu ajută alegoriile, nu satisfac. Zaharia n'a fost orator; opera lui constă „în elucubraţii, pe care publicul nu le-a cunoscut imediat, nu le-a putut înţelege de îndată".

Se poate deasemenea ca textul să fi ajuns astăzi încurcat şi de unele interpolaţii ale copiştilor.

PELT (CLXXII, p. 374) zice: „Zaharia are o serie de viziuni în raport cu situaţia timpului său". Analizează apoi stările sociale, dificultăţile, insuccesele şi credinţele care formează fondul simbolurilor şi viziunilor din prima parte a cărţii lui Zaharia. Să se vadă şi TROCHON (CCXXX, pp. xiii—xiv).

JEREMIAS (CIV, p. 738) susţine că stilul viziunii lui Zaharia (cap. 3, $_{1-5}$) aminteşte pe cel oriental: acuzatul apare în faţa tribunalului ceresc în haine de jale, este îmbrăcat în haine de sărbătoare — tot aşa cum în cântecul regelui sumerian cel pocăit („Vreau să laud pe Domnul cel înţelept"), tot un înger curăţeşte, desvinovăţeşte şi conduce printre porţile cetăţii celei cereşti pe marele preot. Crede că povestea despre mântuirea lui Ghilgameş este deasemeni în legătură cu aceasta; iar îmbrăcămintea de sărbătoare în ceruri apare şi în cuvintele simbolice din Noul Testament.

MEIGNAN (CL, p. 237, nota 1) crede că trebuie făcută legătură între felul apocaliptic de a scrie al epocii iudaice — prelungită până la creştinism. Cere să se facă apropriere între viziunile cărţii lui Zaharia şi între felul vizionar de a vorbi şi a scrie al Eseilor.

Pentru acestea interpretarea viziunii profetului Zaharia se face separat de analiza textului.

dreapta lui — ca acuzator — Satan. Invinuirile aduse de Satan nu sunt luate în seamă. Ingerul Domnului îl mustră pentru dârzenia lui în a se împotrivi. Mustrarea este făcută în numele Domnului, care a ales Ierusalimul ca loc de slavă Sieşi. Acest Domn este Iahve, care, faţă de toate împotrivirile lui Satan, socoteşte pe marele preot curat de orice greşală, căci este ca un tăciune ars în foc.

In urma acestei declaraţii îngerul Domnului porunceşte ca marele preot să fie desbrăcat de hainele murdare şi îmbrăcat în vestminte de sărbătoare, punându-i-se pe cap mitra, cununa strălucitoare pe care o poartă regii şi marii preoţi. Apoi îngerul Domnului asigură pe marele preot că i s'a trecut cu vederea toată fărădelegea şi asistă la îndeplinirea poruncilor date.

Cuprinsul viziunii este firesc; rămâne însă, prin origina sa, în domeniul faptelor mai presus de fire, căci este arătată profetului de un înger împuternicit pentru aceasta de Dumnezeu.

In intrepretare trebuie să se ţină în seamă *înfăţişarea* viziunii şi anume: *în formă de tribunal ceresc*[46] la care iau parte un *judecător*, un *acuzat* şi un *acuzator*.

Judecător — ajutat de mai mulţi — *este îngerul Domnului*. Acesta trebuie socotit ca fiind Fiul lui Dumnezeu[47], a doua persoană a Sfintei Treimi. Cei ce *„stau în faţa Lui"* sunt îngerii buni, care stau în jurul tronului ceresc pentru a îndeplini poruncile dumnezeeşti ce primesc.

Acuzatul este marele preot Iosua[48], reprezentând preoţia nouei societăţi din Ierusalim ca slujitoare în cel de al doilea templu.

Acuzatorul este Satan, duh care duşmăneşte pe om[49] şi bunăstarea sa.

---

46. CIRIL *al Alexandriei* (XXXIII, col. 44) susţine că povestirea are un caracter veridic, istoric. Nimic nu e fabulos, străin, îndrăzneţ. Ceeace vede, povesteşte. TROCHON (CCXXX, p. civ) crede că viziunea reprezintă o scenă juridică. De aceeaşi părere sunt: JEREMIAS (CIV, p. 738) şi DÄCHSEL (XXXVIII, p. 902).

47. TEODOR *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 524) susţine că preotul se afla înaintea îngerului care stă în faţa lui Dumnezeu (Mat. 18, $_{10}$; F. Ap. 17, $_{15}$). HAYMO *al Halberstat-ului* (LXXXIV, col. 229) crede că îngerul Domnului reprezenta pe mijlocitorul dintre Dumnezeu şi om: Iisus Hristos, purtătorul păcatelor noastre. Acelaşi lucru la CIRIL *al Alexandriei* (XXXIII, col. 44; să se vadă textul grec la nota 14).

48. BETULEYUS (XV, col. 488) zice: Hic est ille Jesus sacerdos, filius Josedec; de quo quidquid hic prophetae per visionem ostenditur.

TEODOR *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 524) socoteşte că preotul era mare pentrucă în mod legal cobora din Aaron. ISICHIE (LXXXVIII, col. 1368) susţine că Iosua se numeşte al lui Iosedec (să se vadă textul grec la nota 11). LACTANŢIU (CXXIX, p. 327) combate părerile celor care susţin că e vorba de Iosua Navi şi nu de Iosua, fiul lui Iosedec, mare preot în Ierusalim. BRATSIOTIS accentuează aceasta (XVIII, p. 477—478).

49. TEODOR *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 524) crede că Satan şedea alături, împotriva omului bun. Lui îi vorbeşte — certându-l — Dumnezeu care alesese Ierusalimul ca să-l ierte şi să-l restaureze.

Legătura între atribuțiunile acestor personagii se poate stabili cu ușurință. Ingerul Domnului judecă în numele lui Dumnezeu. Marele preot Iosua este adus în fața tribunalului ceresc unde, pentru cea din urmă dată, dușmanul și sfetnicul său la păcat — Satan — avea să-l acuze de vina pe care se întemeia credința în nedemnitatea preoției și totdeodată să se și împotrivească la iertarea acestei vinovății[50]. Ingerii ce stau în fața îngerului Domnului nu iau parte la judecată, ci așteaptă numai să îndeplinească poruncile judecătorului.

Personagiul principal este marele preot Iosua: el este obiectul întregii acțiuni din viziune și chiar subiectul viziunii tot în legătură cu el este.

ACȚIUNEA VIZIUNII Urmărind diferitele atitudini și lucrări ale fiecărui personagiu se poate privi acțiunea viziunii din punct de vedere *personal* și *general*, ca *acțiune de ansamblu*.

Ca acțiune personală: *îngerul Domnului* stând pe scaunul ce preînchipuie tronul Tatălui Ceresc, *ascultă învinuirea* adusă marelui preot de Satan (nu se poate spune că prezidează, deoarece nu sunt îndestulătoare dovezile care să îndreptățească susținerea aspectului de tribunal al viziunii). *El pronunță, în numele Domnului*[51], *mustrarea* către Satan și *declară nevinovat* pe marele preot Iosua, *motivând mustrarea* făcută lui Satan pe dreptul lui Dumnezeu de a alege Ierusalimul[52] și pe starea sufletească reală a marelui preot, care este ca un tăciune scos din foc. *Se înduioșează* de starea de plâns a marelui preot și *se hotărăște să-l ajute*[53], *poruncind* îngerilor să dezbrace pe marele preot Iosua de hainele murdare și să-l îmbrace în vestminte de sărbătoare și cunună strălucitoare; *vestește* pe marele preot Iosua că i-a trecut cu vederea fărădelegea.

După acestea, îngerul Domnului a rămas în liniștea senină

CALMET (XXI, p. 549) susține că Satan e dușmanul neamului omenesc și acuzatorul fraților noștri. BRATSIOTIS (XIX, p. 584) susține că Satan este întrebuințat ca nume propriu pentru a arăta pe dușmanul neamului omenesc și pentru indicarea persoanei diavolului în raport cu Dumnezeu. Același lucru la KENT (CXIV, p. 715).

50. Să se vadă HERMANN (LXXXVI, p. 758), KREGLINGER (CXXVI, p. 274), HAVET (LXXXIII, p. 289) și HAGEN (LXXVI, col. 6).

51. KUENEN (CXXVII, p. 484, nota 1) susține că în cap. 3 din Zaharia „îngerul Domnului îndeplinește un rol cu totul particular, servind de intermediar între om și Dumnezeu".

52. HALEVY (LXXVIII, p. 41) zice că: „Dumnezeu vrea să-și reia reședința în Ierusalim, a cărui soartă este legată de învestitura lui Iosua".

53. JEREMIAS (CIV, p. 738) susține că îngerul este apărătorul preotului și de aceea mustră pe Satan. Iar HALEVY (LXXVIII, p. 45) numește pe îngerul Domnului „tutelarul Ierusalimului".

şi majestuoasă a Dumnezeirii, *fiind de faţă* la împlinirea poruncilor sale în legătură cu marele preot şi *mulţumit* de îndepărtarea nedemnităţii de asupra preoţiei poporului ales.

Îngerii ce stau de faţă îndeplinesc întocmai toate poruncile îngerului Domnului, în legătură cu marele preot.

Satan şade în faţa îngerului Domnului şi de-a dreapta marelui preot Iosua pentru a-l acuza[54] *şi a se împotrivi la iertarea lui.* Invinuirea pe care a rostit-o Satan, textul nu o redă; nu spune nici măcar dacă a rostit o învinuire. Cuprinsul lasă să se înţeleagă că îngerul Domnului a ştiut ce anume avea să spună Satan, deaceea a luat hotărîrea, fără a-i îngădui să vorbească. Din repetarea mustrării pe care i-o adresează îngerul reiese că *Satan a încercat cu îndărătnicie să dovedească vinovăţia marelui preot, sau să-şi apere dreptul de învinuitor,* care nu-i fusese respectat. Dar după repetarea mustrării şi motivarea ei, Satan dă înapoi, iar cuprinsul viziunii nu mai aminteşte nici măcar prezenţa lui. Pare natural însă ca Satan să fi rămas de faţă şi să fi fost martor la iertarea şi cinstea cu care este încărcat marele preot.

Marele preot Iosua dovedeşte supunere deplină celorlalte personagii. *Fiind de faţă în haine murdare,* pentru a fi acuzat, este apoi iertat şi încărcat cu mare cinste, cum se înţelege din desbrăcarea de hainele murdare şi îmbrăcarea cu vestminte de sărbătoare[55] şi cunună strălucitoare.

Ca acţiune de ansamblu : *îngerul Domnului, în numele lui Dumnezeu*[56], ştiind dragostea lui Dumnezeu pentru Ierusalim şi

---

54. Teodor *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 524) zice : εἰστήκει δὲ καὶ ὁ διάβολος τοῦ ἀντικεῖσθαι αὐτῷ. Betuleyus (XV, col. 488) susţine că a sta la dreapta înseamnă a acuza cu mai multă tărie : Hinc, diabolus id est calomniator dictus est, quia sustinet personam calomniatoris, ut alibi Lactantius docent.

Mangenot (CXLV, col. 325) crede că Satan reînvia vechile acuzaţii ale profeţilor căutând prin aceasta să se opună restaurării sacerdoţiului suprem. Indeplinia deci un rol de acuzator. Kreglinger (CXXVI, p. 274) susţine că Satan încearcă prin acuzare să îndepărteze pe om de Dumnezeu. Dhorme (XLIX, p. xxxi sq.) citează Zah. 3_1 şi Ps. 109_6 pentru a arăta că acuzatorul stă la dreapta. Acelaşi lucru fac : Hanneberg (LXXIX, p. 474) şi Roskoff (CXCII, p. 189).

Halevy (LXXVIII, p. 40) susţine că Satan se foloseşte de faptul că Iosua era îmbrăcat în haine murdare pentru a-l trata ca pe un răufăcător, demn de pedeapsă; iar în rechizitoriul pe care avea să-l facă, Satan avea să scoată răul din toate faptele pe care le-ar fi analizat (p. 41).

55. Origen (CLXIV, p. 97) crede că aşa cum toată viziunea are un caracter material, şi aceste haine au caracter material.

56. Teodor *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 524) crede că îngerul a stat şi a judecat pe Iosua, *pentrucă din voia divină* el şedea şi aci alături de preot ca şi în viaţă.

cunoscând suferința curățitoare a marelui preot[57], *nu ține seamă de învinuirile* prin care Satan încearcă menținerea stării de decadență a preoției mozaice, *ci iartă lui Iosua fărădelegile întregii preoții*[58].

După iertarea aceasta marele preot Iosua este desbrăcat de hainele murdare — semn al stării preoției vremii — și este îmbrăcat în vestminte de sărbătoare, punându-i-se și cunună, ca semn vădit al recăpătării demnității preoțești[59].

CARACTERUL VIZIUNII Viziunea este o realitate și un simbol. Adâncind personalitatea fiecărui personagiu și acțiunea lui, se poate observa și cunoaște caracterul real, dar și simbolic al viziunii. Personagiile sunt reale, dar nu sunt totdeauna reprezentante numai ale lor înșile.

Îngerul Domnului — înțeles ca a doua persoană a Sfintei Treimi[60] — reprezintă în concepția Vechiului Testament pe Dumnezeu, împăratul teocratic al poporului ebreu.

Satan reprezintă spiritele rele care urăsc, dușmănesc omul, străduindu-se să-l îndepărteze de Dumnezeu[61]. Poartă aci numele *Satan*[62], ca și în alte pasagii din Vechiul Testament și este adevăratul autor[63] al fărădelegilor pe care le poartă marele preot.

---

57. Teodor *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 524) susține că așa cum lemnul este curățit prin ardere de toate necurățiile, tot așa și preotul a fost curățit prin focul robiei de păcate și de toate relele lui.

58. Mangenot (CXLV, col. 326) arată că Dumnezeu nu a ținut seamă de încercarea lui Satan de a provoca resentimentele Sale împotriva lui Iosua și l-a iertat. Tobac (CCXXV, p. 492) susține că îngerul a apărat pe Iosua, întrucât ispășirea fusese făcută.

59. Teodor *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 524) crede că se dă preotului — întrucât era curățit — ca unui om nou, mitra și cununa ca să se arate că i s'a transmis vechea demnitate preoțească. Tot același lucru afirmă și Hanneberg (LXXIX, p. 474). Halevy (LXXVIII, p. 42) zice: nu numai că i se schimbă hainele, dar Iahve îi și explică lui Iosua că retragerea vestmintelor murdare înseamnă iertarea păcatelor anterioare și că ordinul a fost dat să fie îmbrăcat în haine de măreție (Isaia. 3, $_{22}$), ceeace arată investirea specific orientală, care este întrebuințată și aci.

60. Să se vadă nota 14.

61. Tobac (CCXXV, p. 492) și Davidson (XLIII, p. 302) cred că Satan se opune la împăcarea omului cu Dumnezeu. Iar Roskoff (CXCII, p. 190) susține că Satan dușmănește orice bună stare a omului.

62. Să se vadă și notele dela capitolul II.

63. Ciril *al Alexandriei* (XXXIII, col. 44) zice:

Ὁ δὲ γε εἰς ταύτην ἐμβεβληκὼς Σατανᾶς, ἐστήκει πάλιν ἀντικείμενός τε καὶ ἀντεξάγων αὐτῷ, καὶ καταγορεύων ἔτι, καὶ ὅσον, ἦκεν εἰπεῖν εἰς τὸ αὐτῷ δοκοῦν, κατοικτείρεσθαι μὴ ἀφίεις ὡς ἐν πλημμελείαις ὄντα, καὶ τοῖς τῆς δυσσεβείας ἐγκλήμασιν ἐνεχόμενον, καὶ οὐδὲν ἔχοντα δεξιός..... τρόπον τινὰ παρελθὼν τὰ δεξιά.... (Să se vadă și capitolul următor asupra lui Satan).

Teodor *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 524) susține că Satan stă împotriva omului: ὅπερ ἔργον ἀντιπράττειν τοῖς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθοῖς. Jeronim (CVI, col. 1437) crede că Satan este condamnat pentrucă ispitise în permanență pe Iosua.

Marele preot Iosua[64] nu este în această viziune numai Iosua fiul lui Iosedec, mare preot şi conducător al comunităţii iudaice formată în Ierusalim după robia babilonică, ci reprezintă *preoţia mozaică*[65], în starea de decadenţă din demnitatea preoţiei lui Aaron[66].

Învinuirea ce se aduce marelui preot Iosua era aceeaşi cu cea adusă — şi cu veacuri înainte — de profeţi, întregii preoţii care contribuise, prin viaţa ei decadentă, la adâncirea imoralităţii în viaţa poporului dinaintea robiei. Prin aceasta preoţia, în loc să împace

---

lar HAYMO *al Halberstat-ului* (LXXXIV, col. 230) crede că Satan stă alături pentru a acuza, căci omul *voind* s'a lăsat ispitit de diavol şi acum trebue să răspundă.

64. Să se vadă notele 10 şi 11.

65. BETULEYUS (XV, col. 488): ...Jesus... de quo quidquid hic prophetae per visionem ostenditur, recte Christo, hierarchiae, Hierosolymitano aeterno convenit. CALMET (XXI, p. 550) vede în Iosua pe reprezentantul poporului care — în această calitate — purta răspunderea tuturor greşalelor poporului, faţă de regele Darius şi trebuia să aştepte îmbrăcat în haine murdare învoirea pentru continuarea lucrului la templu. HOONACKER (XCIII, p. 606) crede că marele preot Iosua reprezintă mai întâiu pe preotul încă încărcat de disgraţie ca răsplată a călcărilor de lege şi în al doilea rând — indirect — comunitatea iudaică încă supusă mâniei divine; dar această reprezentare nu e ca un simbol, ci în virtutea unei relaţii juridice, căci actele ca şi cuvintele viziunii se referă la calitatea lui de mare preot. In acelaşi fel înţeleg şi KNABENBAUER (CXXI. p. 316) şi TROCHON (CCXXIX, p. 426).

LAGRANGE (CXXXIII, p. 74) zice că Iosua simbolizează comunitatea iudaică, mică, slabă şi descurajată. BUZY (XX, pp. 358-360) crede că Iosua este reprezentant al poporului, al comunităţii şi al preoţiei. KUENEN (CXXVII, p. 462) îl socoteşte reprezentant al poporului său. Deasemeni VIGOUROUX (CCXXXVII, p. 657). De aceeaşi părere sunt: ROSKOFF (CXCII, p. 190), HITZIG (XC, p. 326), DÜRR (LVII, p. 143), LANGE (CXXXVI, p. 37), KEIL (CXII, p. 541), SELLIN (CCI, p. 4 94), DUHM (LIV, p. 325 şi LV, pp. 166-167), DAVIDSON (XLIII, p. 301). REUSS (CXCI, p. 350).

SMEND (CCV, p. 396) crede că Iosua este reprezentantul cultului comunităţii în faţa lui Dumnezeu. PIEPEMBRING (CLXXVI, p. 229) socoteşte că Iosua nu este acuzat pentru faptele sale, ci este acuzat ca mare preot, întrucât vestmântul sacerdotal este murdar de faptele preoţiei.

JEREMIAS (CIV, p. 738) crede că Iosua reprezintă în această viziune Ierusalimul. SELLIN (CCIII, p. 76) este de părere că Iosua reprezintă comunitatea iudaică.

Dintre comentatorii vechi: LACTANŢIU (CXXIX, pp. 327-328) face legătură între preoţia ebraică—ce era o treaptă destul de înaltă—şi preoţia Mântuitorului, mergând până la a susţine că Iosua din viziune nu reprezintă nici pe Iosua Navi, nici pe Iosua fiul lui Iosedec, ci pe Mântuitorul: (p. 327) ...locutus est igitur de Jesu Filio Dei, ut ostenderet eum primo in humilitate et carne venturum; (p. 328) Haec est enim vestis sordida, ut pararet templum Deo, et sicut titio igni ambularetur id est ab hominibus cruciamenta perferrat, et ad ultimum extingueretur.

CIRIL *al Alexandriei* (XXXIII, col. 44) zice: ὁ δὲ γε ἱερεὺς μέν νοηθείη ἂν ἀντὶ παντὸς τοῦ λαοῦ· λαμβάνεται γάρ αὐτῷ παρὰ ταῖς θείαις γραφαῖς (Num. 3, $_{9, 10}$). Din cauza păcatelor poporului se prezintă Iosua faţă de care Dumnezeu se arată milos (Ps. 24, $_{10}$; 26, $_{8}$). Iar la col. 45 zice că Dumnezeu iartă păcatele poporului care au tost multe şi tolerate de preoţie.

EGIPPIUS (LIX, p. 277, cap. 48) vede în Iosua pe Mântuitorul. AMBROZIE *al Milanului* (II, p. 84) pentru a întemeia afirmaţia că Iisus Hristos poartă păcatele omenirii, citează Zah. 3, $_{3}$.

66. Aşa, cel puţin, era reprezentată preoţia, în credinţele poporului din vremea aceea.

HALEVY (LXXVIII, p. 40) crede că hainele întinate în care se prezintă Iosua în faţa tribunalului ceresc sunt simbol al dispoziţiunilor materiale şi spirituale ale preoţimei, care trăise în exil în cea mai mare mizerie.

poporul cu Dumnezeu, îl îndepărtase pentru totdeauna de El.

Dacă această vină a faptelor rele fusese răscumpărată — pentru popor — prin chinurile robiei, ea rămânea încă în ființă pentru preoție[67]. *Hainele murdare* cu care marele preot se înfățișează îngerului Domnului simbolizează aceasta.

---

67. Ciril *al Alexandriei* (XXXIII, col. 45) παραδεχθέντες ἀπαξεὶς εἰς τὸ παντὸς τοῦ λαοῦ πρόσωπον τοῦ λαχόντος ἱερουργεῖν ἀπόχρη λοιπὸν καθάπερ ἔγωμαι τοσοῦτον εἶπεν, ὅτι τὰ ρυπαρὰ σύμβουλον ἂν εἶεν οὐκ ἀσυμφανὲς τῆς ἀκαθαρσίας τοῦ λαοῦ.

Grigorie *cel mare al Romei* (LXXII, col. 1014) crede că vina consta în căderea poporului iudeu de la dragostea divină: judaicus vero populus ad perfidiam declinavit.

Haymo *al Halberstat-ului* (LXXXIV, col. 229) crede că învinuirea adusă lui Iosua se referea la căsătoria lui cu o femee de alt neam, iar schimbarea hainelor ar constitui aproape o căsătorie cu o israelită.

Același lucru susține și Rupert *abatele* (CXCIV, col. 721).

Calmet (XXI, p. 594) crede că vina pare a fi o călcare a legii, de și Ieronim crede că vina era căsătoria cu o femeie de alt neam — în Babilon; iar alții cred că vina era că a permis fiilor săi să se căsătorească cu femei străine (Esdra, 10, $_{18}$, nu amintește decât de fii). Knabenbauer (CXXI, p. 316) crede că Iosua e reprezentant al întregii preoții și al funcției profetești; pe lângă aceasta el e o persoană publică și reprezentant al poporului. Același lucru susțin și Hoonacker (XCIII, p. 607) și Trochon (CCXXX, p. 426).

Buzy (XX, p. 365) crede că Iosua purta păcatele preoției anterioare. Iar Meignan (CL, p. 259) este de părere că Iosua — mai ales prin pronunțarea Iisus — ar reprezenta preoția din trecut, prezent și viitor, preoție care avusese greșalele ei, pe care însă Dumnezeu le iartă, fiind ispășite prin robie. Tobac (CCXXV, p. 491) crede că Iosua nu era acuzat nici de greșale personale și nici ale poporului, ci simbolizează greșalele, decadența preoției, care contribuise atât de mult la crimele trecutului: Iosua este moștenitorul responsabilităților strămoșilor. Mangenot (CXLV, col. 325) susține că Satan nu acuză pe Iosua de o greșeală personală, ci el încearcă să readucă *preoției* aceleași învinuiri pe care le aduseseră și profeții.

Renie (CXC, pp. 327-328) crede că hainele reprezentau păcatele sacerdoțiului care avea grea parte de vină în crimele naționale, ce duseseră la catastrofa din 587 și Iosua, în calitate de mare preot, moștenia responsabilitatea acestora. Dächsel (XXXVIII, p. 903) dimpotrivă crede că preotul purta păcatele poporului.

In legătură cu păcatele care le-ar fi avut preoția se poate cita și Pr. Popescu-Mălăești (CLXXXIII, pp. 14-15): „când preoții au început să-și uite datoriile lor, mai ales pe vremea regilor, când erau amăgiți de gânduri și scopuri lumești, trebuia o putere care..." — deci preoția a avut păcatele ei.

Halevy (LXXVIII, p. 40) în legătură cu vina preotului zice: „în timpul captivității marele preot — adică marea preoție — era decăzut față de ceeace fusese înainte. Bogățiile adunate din sacrificii lipseau, iar mila diferitor cetățeni muncitori nu îl putea scoate din mizerie. In această stare, reîntors în patrie, respectul cu care e înconjurat nu face decât să-l amărască. Când se prezintă în fața tribunalului — hainele lui simbolizează dispozițiunile materiale și spirituale — căci se află într'o stare de extremă murdărie. Iar la pag. 42 — în legătură cu reprezentarea păcatelor în haine, crede că aceste păcate nu sunt personale, ci colective.

Iar Reuss (CXCI, p. 350) zice că hainele simbolizau vina, care nu putea fi faptul că urmașii lui s'au căsătorit cu femei străine, întrucât nu se întâmplă în același timp cu el și mai ales pentrucă e în afară de preocupările obișnuite ale lui Iosua, care se interesa numai de restaurarea Ierusalimului. Explicația cea mai simplă pare a fi cea formulată de contemporanul său Agheu (cap. 1): nepăsarea și neglijența față de lucrul la templu, nepăsare ce în momentul viziunii promite să facă loc unui efort serios.

Keil (CXII, p. 542) este de aceeași părere. Hitzig (XC, p. 327) crede că

Alegerea Ierusalimului, ca motivare a iertării[68], simbolizează voia lui Dumnezeu de a face din Ierusalim iarăşi o cetate sfântă, plină de aceeaşi slavă ca şi vechea cetate în care Dumnezeu era servit de o preoţie demnă.

Acum preot al lui Dumnezeu fiind Iosua şi voia Domnului fiind să cureţe de fărădelege, Satan nu are cădere să învinuie, mai cu seamă că adevăratul autor al acestei fărădelegi era el însuşi. Deaceea Domnul îl mustră[69].

Prin asemănarea cu tăciunele scos din foc[70], îngerul Domnului dovedeşte că preoţia, ca şi întregul popor, în urma suferinţelor robiei, se curăţise de păcatele săvârşite.

Preoţia era mult mai vinovată decât poporul; ispăşise însă, într'o oarecare măsură, faptele sale prin focul robiei. Curăţirea deplină a fărădelegilor preoţiei se face însă prin iertarea lui Dumnezeu în virtutea voii Sale de a alege iarăşi Ierusalimul.

In viziune, această iertare o simbolizează desbrăcarea hainelor murdare[71].

Îmbrăcarea vestmintelor de sărbătoare[72] *simbolizează restabilirea*

---

hainele murdare reprezentau păcatele trecutului în general. De aceeaşi părere sunt SELLIN (CCI, p. 494), LANGE (CXXXVI, pp. 37, 41). Iar DUHM (LIV, p. 325) susţine că hainele murdare reprezentau păcatele comunităţii iudaice din Ierusalim.

68. HAYMO *al Halberstat-ului* (LXXXIV, col. 230). CALMET (XXI, p. 551) zice că Ierusalimul fusese ars şi dărâmat de Chaldei. Dumnezeu îl alesese, îl scosese din incendiu şi voia să-l ridice din nou, aşezându-l în starea de mai înainte. De aceeaşi părere este TOBAC (CCXXV, p. 492). HOONACKER (XCIII, p. 606) crede că Satan tindea la negarea voii graţiei lui Dumnezeu care adusese poporul din robie pentru a ridica din nou Ierusalimul, care fusese ales de El.

69. CIRIL *al Alexandriei* (XXXIII, col. 44) zice:

"Αθρει γὰρ, ὅπως θεομάχον ἔδειξεν αὐθὺς, καὶ ταῖς ἄνωθεν ψήφοις ἀνοσίως ἀντιπράττοντα. Θεοῦ γὰρ οἰκτοίρουντος καὶ ἀπαλλάττοντος ἤδη πλημμελείας, τὸν Ἰσραὴλ εἰσδεξαμένου τε καὶ ἀπόλεκτον ἤδη ποιουμένου τὴν Ἱερουσαλήμ, κατηγορῶν οὐ παύεται, καὶ κατακρίνειν ἀποτολμᾶ τοὺς ἠλεουμένους.

70. CIRIL *al Alexandriei* (XXXIII, col. 45) crede că Dumnezeu a tolerat păcatele poporului din cauza captivităţii: ἐπειδὴ δὲ κατηλέει θεὸς ἀπαλλαττέσθαι τῆς ἁμαρτίας προστέταχεν ἐλευθεροῦσθαι τῶν ῥυπαρῶν καὶ μεταμφιέννυσθαι τρόπον τινὰ τὴν δικαιοῦσαν χάριν.

.... "Ομοιον γὰρ ὡς εἴ λέγοι τυχόν. Πεπλημμέληκεν ὁμολογουμένους ὁ Ἰσραήλ, καὶ ταῖς σαῖς φλοξογίαις ἐπεσχημένος ὁράται. Πλὴν ἐκτέτικε δίκας οὐ μετρίως ἀνέτλη τὰς συμφοράς, καὶ ἐξεσπάσθη μόλις ὡς ἐκ πυρός, δαλός, ἡμίφλεκτος· οὕτω γὰρ τὰ ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας ἀπεκονίσατο, δλάβη....

Tot aşa crede şi TEODOR *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 523).

CALMET (XXI, p. 551) crede că „tăciune scos din foc" se zice de Ierusalim, care fusese ars, dărâmat, incendiat, iar acum Dumnezeu voia să-l ridice din nou; la p. 552, zice că poate fi atribuit şi lui Iosua care suferise atâta în robie. KNABENBAUER (CXXI, p. 316) crede că greşalele săvârşite fuseseră curăţite prin focul care arsese toate. Semnele acestui foc de pedeapsă sunt: sărăcia, mizeria etc., cu care preotul plăteşte păcatele strămoşilor. In acelaşi fel înţeleg şi FILLION (LXI, p. 566), TOBAC (CCXXV, p. 492) şi JEREMIAS (CIV, p. 738).

71. AUGUSTIN *al Hipponei* (V, cap. 2, par. 50, p. 307). AMBROZIE *al Milanului* (II, p. 84). HALEVY (LXXVIII, p. 41) crede că se poate înţelege că nici un om nu e curat în faţa lui Dumnezeu.

72. CIRIL *al Alexandriei* (XXXIII, col. 45) zice că i se iartă lui Iosua păcatele şi i se înlocuiesc hainele murdare cu altele noi şi curate, i se pune pe

demnității preoției vechi[73]. Vestmintele de sărbătoare, lungi, curate și dăruite de Dumnezeu reprezentau atât vestmintele cerute de lege pentru preoția lui Aaron, cât și calitatea nouă, superioară a preoției de după robie[74]. *Cununa strălucitoare* preînchipuie mitra

---

cap cunună, arătând că Iosua reprezenta preoția care răspundea pentru popor. Simbolizează deasemeni gloria preoțească: Καύχημα μὲν γὰρ τοῖς ἱερουργοῖς, ἡ τῶν ὑπὸ χεῖρα καταρότης καὶ ἐν λαμπροῖς αὐχήμασι τὸ τῆς ἱερωσύνης ἔχουσιν εὐκλεὲς εὐδοκιμοῦντος τοῦ λαοῦ, καὶ ἀμωμήτως ὄντος ἐπὶ τὸ θεῷ δοκοῦν, καὶ τρυφερὸν ὑποφέροντος τὸν αὐχένα τοῖς παρ'αὐτοῦ θεσπίμασι ταύτητοι καὶ εὐμενῆ καὶ φίλον ἔχοντος τόν Πατέρα θεόν. EGIPPIUS (LIX, p. 270) crede la fel.

CALMET (XXI, p. 551) vede în hainele noi starea nouă în care trebuia să se afle națiunea ebraică ca și starea de prosperitate în care avea să intre.

KNABENBAUER (CXXI, p. 316) susține că Iosua îmbrăcat în haine rupte, sărac, prăpădit, era preot după rânduiala lui Aaron, dar lipsit de vechea demnitate, încărcat de multele păcate, căci violase legământul... În hainele rupte unii văd păcatele poporului, alții pe ale lui Iosua însuși. Prima nu poate fi, căci păcatele poporului nu pot cădea în sarcina preotului; nici cea de a doua, *ci*, îmbrăcămintea toată trebuia să exprime mizeria ca să poată implora ajutorul și îndurarea, căci nu în zadar ședea în fața îngerului ca acesta să-l poată vedea în toată mizeria lui, adică a lui ca reprezentant al întregei preoții și al funcției preoțești.

FILLION (LXI, p. 566) crede că vestmintele sunt simbolice; după lege (Eș. $39,_1$ și urmare; Lev. $16,_4$) hainele preoțești trebuiau să fie dintr'un în foarte alb și foarte curat, iar cele pe care le purta Iosua erau murdare și deci figură a tristei stări morale și a numeroaselor păcate fie ale întregului popor, fie ale preoției în special (Is. $64,_5$). Hainele noi sunt simbol al sfințeniei redate și preoției și nației, asupra căreia se atrage atenția marelui preot.

Aceeași părere au și BUZY (XX, p. 362), HANNEBERG (LXXIX, p. 474); iar VIGOUROUX (CCXXXVII, p. 657) zice că hainele noi arată gloria viitoare a cetății sfinte a lui Mesia, cum crede și DUHM (LIV, p. 325). HALEVY (LXXVIII, p. 45) crede că schimbarea vestmintelor simbolizează iertarea păcatelor și reintrarea omului în starea de grație. Aci trebue încă să se facă oficial numirea lui Iosua ca mare preot al nației, demnitate supremă religioasă, care are ca emblemă exterioară o mitră sacerdotală specială.

73. LACTANȚIU (CXXIX, pp. 326-327) demonstrează că preoția mozaică, deci cea veche a lui Aaron, era o treaptă însemnată și divină, mai ales prin mesianitatea ei (Ps. 109; I. Rg. 2).

74. Mai mulți dintre comentatorii vechi văd în marele preot Iosua, care este îmbrăcat în haine murdare și apoi în vestminte curate, pe Iisus Hristos, explicând aceasta în diferite chipuri.

Astfel IUSTIN *Martirul și Filosoful* (CIX, col. 741) susține că Iisus Hristos a fost predicat de Zaharia în cap. $3,_{1-5}$: οὕτω καὶ τὴν ἐπὶ τοῦ ἐν Βαβυλῶνι Ἰησοῦ ἱερέως γενομένου ἐν τῷ λαῷ ἡμῶν ἀποκάλυψιν, ἔρχομαι νῦν ἀποδεῖξαι ἀποκήρηξιν εἶναι, τῶν ὑπὸ τοῦ ἡμετεροῦ ἱερέως, καὶ θεοῦ, καὶ Χριστοῦ Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων, γίνεσθαι μελλόντων.

Iar la col. 744 aplică toată viziunea vieții creștine și lui Iisus Hristos, care poartă deasemenea hainele întinate ale păcatelor noastre, pe care le va curăți, înlocuindu-le cu cele spălate prin jertfa pe care o va aduce lui Dumnezeu prin răstignirea sa.

ORIGEN (CLXIV, p. 98) zice: oportuit ergo, ut pro Domino et Salvatore nostro, qui sordidis vestimentis fuerat indutus, et terrenum corpus assumpserat offerrentur ea quae purgare sordes ex lege consueverant. Iar în CLXIII, p. 424 repetă același lucru.

TEODORET *al Cirului* (CCXVII, col. 1892): ca și Iosua fiul lui Iosedec și Iisus a luptat cu Satan pe muntele Carpentaria (Carantania), ISICHIE (LXXXVIII, col. 1364) spune: θεωρία εἰκόνων τῆς ἀξίας καὶ ἐνεργείας τοῦ Πνεύματος καὶ νόμου περὶ αὐτὸ καὶ χάριτος καὶ δυνάμεως Χριστοῦ· καὶ ἐπιτιμία κατὰ διαβόλου, ὡς ἐμποδίξειν, ἐπεχειροῦντος τῷ σωτηρίῳ κηρύγματι.

TERTULIAN (CCXVIII, cartea 3, cap. 7, col. 358): sic est apud Zachariam

pe care o purtau[75] marii preoți ai vechiului templu. Acum însă reprezintă — fiind numită ca și cununa ce purtau regii — și *puterea lumească*, politică, la care aveau să ajungă marii preoți în vremea iudaismului. Și în adevăr, în istoria comunității iudaice de după robia babilonică, marele preot ajunge să joace rolul cel mai de seamă. El este mare preot și tot el este și conducătorul cel mai mare al poporului, ajungând astfel să concentreze în mâna sa atât puterile civile[76], cât și pe cele religioase.

---

(3), in persona Jesu, imo et in ipsius (ipso) hominis sacramento verus summus sacerdos Patris Christus Jesus, duplicit habitu in duos adventus delineatur. Primo, sordidis indutus, id est, carnis passibilis et mortalis indignitate cum et diabolus adversaretur ei, auctor scilicet Iudae traditionis, ne dicam etiam post baptisma tentator. Dehinc (3, 5) despoliatus pristinas sordes, et exornatus podere, et mitra et cidari munda, id est, secundi adventus, gloria et honore.

Iar în (CCXIX, col. 680, cap. xiv) vorbind de întruparea Mântuitorului și de necesitatea întrupării Lui, documentează susținerea că trupul lui Hristos este sfânt pentrucă în el s'au produs toate tainele; aduce ca argument pe Zaharia cap. 3, 1-5 unde vede închipuite, în cele două feluri de îmbrăcăminte, cele două veniri ale Mântuitorului. Repetă apoi exact pasagiul citat mai sus (din CCXVIII, col. 358): „primo, sordidis.... et honore", după care adaugă: „(sed) Jesus iste Christus Dei Patris summus sacerdos qui primo adventu suo humana forma et passibilis venit în humilitate usque ad passionem: ipse etiam effectus hostes per omnia, per omnibus nobis, qui post resurrectionem suam indutus podere, sacerdos in aeternum Dei Patris nuncupatus est".

LACTANȚIU (CXXIX, p. 327) identifică pe marele preot Iosua cu Iisus Hristos și hainele capătă la el altă însemnare (vezi și nota 65).

IERONIM (CVI, col. 1437) crede că preotul reprezintă pe Iisus Hristos, în legătură cu Is. 1, 16; 53, 4; Gal. 3, 13; Ps. 21, 1; Ps. 68, 6; Eccl. 9, 8; C. Cânt. 3, 6; iar îmbrăcarea hainei numită ποδήρη ar însemna întruparea cu trup pământesc a Mântuitorului.

GRIGORIE *cel mare al Romei* (LXXII, col. 1014): Sordidis enim vestibus Jesus indutus est, quia quamvis alienus ab omni peccato, tamen in similitudinem venit peccati.

RUPERT *abatele* (CXCIV, col. 725) crede că în scena descrisă în Zaharia 3, 1-5, se repetă întreaga patimă a Mântuitorului.

HAYMO *al Halberstat-ului* (LXXXIV, col. 230) zice că Hristos a fost luat din cer și adus pe pământ — curat și fără păcat, și aci îmbrăcat cu păcatul, pentru noi. Capul lui Hristos a fost încununat cu mitra strălucitoare căci (el a fost) om, *în haine omenești*, și Dumnezeu, cu cunună strălucitoare.

Din cei noi atribuiesc pasagiului un sens mesianic: HOONACKER (XCIII, p. 606), KNABENBAUER (CXXI, p. 316), TROCHON (CCXXIX, p. 426), BUZY (XX, p. 362), KEIL (CXII, p. 543), HITZIG (XC, p. 328), SELLIN (CCI, p. 495), DUHM (LIV, p. 325), LANGE (CXXXVI, p. 39-41).

75. MEIGNAN (CL, p. 259, nota 2) crede că cununa regească ce se pune pe capul marelui preot Iosua dă drepturi noi preoților de după exil, care vor juca un rol de seamă în guvernământul politic, ajungând a fi socotiți prinți. De aceeași părere sunt: HOONACKER (XCIII, p. 607) și KNABENBAUER (CXXI, p. 316). In schimb HALEVY (LXXVIII, p. 45) este de părere că cununa aceasta constitue scopul principal al scenei și cheia de boltă a restaurării religioase. Pentru a pune în relief această importanță, Domnul dă poruncă specială să pună mitra pe capul lui Iosua făcând să se înțeleagă că cea pe care o purta nu era curată (Mal. 1, 6; 2, 1-9). Mitra curată poate deci fi privită ca împăcarea dintre Domnul și întreg ordinul preoțesc ierusalimitean; chiar în porunca dumnezeească, punerea mitrei ocupă un loc special — primul loc — și pe lângă ea se repetă adjectivul „curat", ceeace nu se întâmplă cu celelalte vestminte.

76. FLAVIU IOSEF (LXII, p. 20) zice: καὶ οἱ μὲν ὑπὲρ τούτων ἐπιδαψιλευόμενοι ταῖς θυσίαις καὶ τῇ περὶ τὸν Θεὸν φιλοτιμίᾳ κατῴκησαν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις

In general, deci, viziunea aceasta înfăţişează *restabilirea demnităţii preoţiei iudaice de după robia babilonică*[77], *adică preoţia celui de al doilea templu.*

πολιτεία χρώμενοι ἀριστοκρατικὴ μετὰ ὀλιγαρχίας οἱ γὰρ ἀρχιερεῖς προεστήκεσαν τῶν πραγμάτων ἄχρι οὗ τοὺς Ἀσαμωναίου συνέβη βασιλεύειν ἐκγόνους.

77. Teodor *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 524) crede că e necesar să se vadă aci restaurarea sacerdoţiului în persoana sacerdotală: Ἀναγκαίως δὴ τῆς ἱερωσύνης τὴν ἀποκατάστασιν ἐπὶ τοῦ προσώπου τοῦ ἱερέως ὁρᾷ, ἅτε καὶ τῆς ἱερωσύνης, οὐ κατ'αὐτὴν φερομένης, ἀλλ' ἐπὶ τῶν μεταχειρίζεσθαι τεταγμένων αὐτήν.

Calmet (XXI, p. 550) scrie: cei mai mulţi dintre părinţii şi scriitorii bisericeşti (Origen, Iustin Martirul şi Filosoful, Ioan Gură de Aur, Tertulian, Ambrosie, Grigorie cel mare, Lactanţiu) au aplicat acest pasagiu lui Mesia, ceeace ar fi clar dacă nu se ţine seamă de faptul că o precizare a lui Mesia se află în pasagiul următor (vers. 8); crede însă că se poate totuşi aplica textul lui Mesia numai dacă Iosua, marele preot, este privit în viziune ca având două aspecte: 1) ca figură a lui Mesia şi 2) ca mare preot al Iudeilor care luptă cu Satan. Prin cel de al doilea aspect prezice venirea liberatorului întregului neam omenesc.

Hoonacker (XCIII, pp. 605, 606) spune că preoţii prin călcările legilor au atras mânia şi disgraţia lui Dumnezeu şi pedeapsa exilului; profeţii nu încetaseră să arate acest lucru. Pentru ca noua comunitate să se bucure de graţia lui Dumnezeu, trebuia ca preotul să fie la înălţimea chemării sale sfinte. Iosua marele preot, încă sub vechile greşale, este iertat şi învestit din nou cu puteri şi sfinţenie.

Ceremonia învestirii solemne a lui Iosua ca mare preot în faţa tribunalului ceresc — al îngerului Domnului — înseamnă ridicarea preoţiei, restabilirea preoţilor în drepturile şi privilegiile lor şi în graţia Domnului, care va participa deacum la cultul săvârşit în onoarea Sa, revărsând graţia şi sfinţenia asupra poporului şi preoţiei.

In acelaşi fel interpretează şi Knabenbauer (CXXI, p. 316), Trochon (CCXXIX, p. 425) şi Trochon et Lesêtre (CCXXXII, vol. 2, p. 640). Meignan (CL, pp. 259-260) crede că viziunea se referă la restaurarea, ridicarea din nou la prima splendoare, căci se vor adăuga: noblеţea, privilegiile şi autoritatea într'un sens mult mai larg.

Iar Fillion (LXI, p. 565) zice că după ce în viziunile anterioare se anunţase că duşmanii Iudeilor vor fi reduşi la neputinţă (cap. $1_{,15}$, $_{18}$—$_{21}$) şi că Ierusalimul va deveni o mare şi sfântă cetate, Dumnezeu voia să dea o nouă şi mare reformă vieţii religioase a poporului Său şi în special preoţiei, ceeace se arată în această viziune. (Acelaşi autor în art.: Livre de Zacharie, în DB. vol. V/$_2$, col. 2517, susţine că întreaga profeţie are ca scop restabilirea teocraţiei şi viitoarea împărăţie a lui Mesia). Tobac (CCXXV, vol. 3, p. 491) susţine că în viziunile precedente se văd preparativele pentru restaurarea poporului, prin care Dumnezeu descoperia poporului Său glorioase perspective de viitor; dar această comunitate restaurată trebuia să se organizeze şi unul din organele esenţiale ale vieţii ei este desigur preoţia. Deaceea viziunea aceasta descrie reinstalarea sacerdoţiului, dar a unui sacerdoţiu reînoit şi purificat.

Pentru Lagrange (CXXXIII, p. 74) viziunea arată transformarea morală pe care o suferă atât preotul Iosua, cât şi Ierusalimul pentru a putea primi pe Mesia (Zah. $3_{,8}$). După Renie (CXC, p. 328) viziunea înfăţişează reintrarea în graţia divină a preoţiei printr'un fel de investitură nouă. Dennefeld (XLVI, p. 145) crede că odată cu hainele noi, Iosua primeşte însărcinarea de a conduce treburile templului şi dreptul de a lua loc printre îngeri; iar în XLVII, p. 190, susţine că toate viziunile se referă atât la restaurarea imediată, cât şi la viitorul mesianic.

Pentru Mangenot (CXLV, col. 325-326) viziunea reprezintă restaurarea sacerdoţiului suprem al legii mozaice căreia se opunea Satan. Acelaşi lucru susţine şi în CXLVI, col. 1003. După Vigouroux (CCXXXVII, p. 657) viziunea arată gloria viitoare a cetăţii lui Mesia.

Pentru Zimmern (CCXLI, p. 314) viziunea înfăţişează restituirea sfinţeniei sacerdotale. Pelt (CLXXII, p. 375) vede în viziune restaurarea preoţiei, care altădată fusese cauza nenorocirilor poporului, este însă acum ridicată la vechea sfinţenie. Buzy (XX, p. 361) crede că viziunea reprezintă o eră nouă a sacerdoţiului, cu o conştiinţă nouă.

Adevărul descoperit de Dumnezeu, prin faptul mai presus de fire al viziunii, dădea deslegare tuturor preocupărilor religioase ale societății iudaice din vremea rezidirii templului [78].

Touzard (CCXXVII, col. 1628) crede că importanța ce se atribuie preoției de după robie și serviciului liturgic, este partea cea mai caracteristică a primei părți din profeția lui Zaharia. Prin preot poporul este purificat. Purificarea era necesară pentru Israel cel viitor (col. 1588).

Dächsel (XXXVIII, pp. 901-902) susține că viziunea înfățișează restaurarea preoției în demnitate și a poporului în grație. Pentru Tarnavschi (CCXV, p. 473) viziunea arată calitatea puterii preoțești, nouă și regală — adică sfințenia preoției. In același fel vede și Bratsiotis (XVIII, p. 479), Kaupel (CX, pp. 99-100). Davidson (XLIII, p. 301) crede că viziunea reprezintă restaurarea poporului prin împăcarea cu Dumnezeu. Tot așa în CCXX, p. 38.

Cornely et Merk (XXVII, vol. 1, pp. 775-776) susțin că viziunea înfățișează restabilirea teocrației prin sfințirea din nou a preoției și a poporului. In același fel susțin CCXXI, pp. 180-181 — (introducerea) și pp. 189-191 (comentarul) și Meier (CXLIX, p. 292). Rufin (CXCIII, par. 62, p. 51) crede că viziunea înfățișează iertarea și înălțarea stării preoției iudaice.

Reuss (CXCI, p. 343) în această viziunne — mai dramatică decât celelalte și deci mai realistă — în care preotul Iosua este acuzat de nepăsare pentru zidirea din nou a templului, nu vede restaurarea preoției, ci crede că *Zaharia*, inferior lui Iosua, a vrut să-și apere patronul său spiritual (Neh. 12, $_{16}$) față de reproșurile pe care opinia publică i le aducea în această chestiune.

Pentru Halevy (LXXVIII, p. 40) această viziune arată „restaurația administrației spirituale în legătură cu cea civilă, ce avea să-i urmeze de îndată". Iar la p. 45 : „numirea lui Iosua în chip oficial ca mare preot al nației constituie scopul principal al scenei și cheia restaurării religioase".

Sellin (CCIII, pp. 76 și 86) vede în iertarea de păcate a lui Iosua acordarea din partea lui Dumnezeu a unei noi autorități preoției, care spre deosebire de cea veche (autoritatea) este, acum, *princiară*.

Roskoff (CXCII, p. 190) vede în această viziune restaurarea în grația divină a întregului popor iudeu.

Același lucru înțelege și Keil (CXII, pp. 542—543) și Hitzig (XC, p. 327) care socotește încă reinstalarea poporului în drepturile lui de popor ales. Kuenen (CXXVII, p. 464) socotește că viziunea se raportă direct la importante lucrări de ridicare a templului. In același fel văd și Lange (CXXXVI, pp. 39—41), Delaporte (XLIV, p. 324), Sellin (CCI, p. 496) și How (XCV, pp. 607—608 și 610).

Părinții bisericești au identificat pe marele preot Iosua din această viziune cu Mântuitorul, care suferă pentru neamul omenesc. Astfel a fost înlăturat caracterul material al viziunii, dându-i-se un sens pur simbolic, alegoric.

78. Invățămintele ce se pot scoate din această viziune, atât cu caracter real — referitor la viața Iudeilor și a marelui preot Iosua, cât și cu caracter alegoric — referitor la timpurile mesianice, către care se îndreaptă gândul profetului, continuă a fi expuse în același capitol, 3, $_{8—10}$ — dacă se poate zice — în afară de cadrul general al viziunii.

Intr'adevăr, încadrând într'un tot viziunea a patra a profeției lui Zaharia și urmărind ideile desvoltate în ea, se poate observa că : pe de o parte viziunea aceasta, ca și cele anterioare, are ca scop înfățișarea mântuirii integrale a poporului iudeu, după robia babilonică. După ce în viziunile anterioare profetul urmărește începuturile de realizare a mântuirii poporului iudeu, încă din timpul robiei, în viziunea aceasta profetul condiționează revărsarea deplină a grației lui Dumnezeu asupra poporului de unele fapte materiale și esențiale planului său : rezidirea templului și reintrarea în funcțiune a personalului de cult — preoția.

Rezidirea și sfințirea templului este strâns legată de repunerea în starea de demnitate necesară preoției, ceeace înfățișează viziunea a patra (cap. 3, $_{1-5}$ propriu zis). Implinite aceste condițiuni, profetul înfățișează apoi starea de grație în care urmează să intre poporul. In acestea se vede caracterul real, referitor la viața Iudeilor și a marelui preot.

II. SATAN IN VIZIUNEA PROFETULUI ZAHARIA

1. Cum reiese din textul viziunii. 2. Cum a fost înţeles de către diferiţi cercetători. 3. Cum trebuie înţeles.

In viziunea aceasta (cap. III, 1-5) se înfăţişează un personagiu misterios al cărui rol este „să se împotrivească" restaurării preoţiei mozaice de după robia babilonică.

Cine este acest personagiu, numit Satan, şi ce reprezintă el în cadrul viziunii şi, prin viziune, în concepţia religioasă a profetului Zaharia şi a vremii lui?

Pentru aceasta se va înfăţişa Satan: 1. *aşa cum reiese din textul viziunii;* 2. *cum a fost înţeles de către diferiţi cercetători* ai Vechiului Testament; şi 3. *cum trebuie înţeles.*

CUM REIESE DIN TEXTUL VIZIUNII

Numele este *„Satan"* sub forma unui substantiv[79]. Insemnarea numelui *Satan* este însă legată de verbul semit — nu

---

Pe de altă parte, întrucât profeţia lui Zaharia urmăreşte şi înfăţişarea mesianismului, partea a doua a cap. 3 de la $_{6-10}$ expune acea stare de graţie a lui Dumnezeu, ce se va revărsa asupra poporului iudeu, şi prin el asupra întregii omeniri, sub forme materiale şi reale ca cea a Odraslei trimisă şi mai ales a pietrei cu şapte ochi pe care o supraveghează şi pregăteşte Dumnezeu.

Starea de extraordinară fericire şi prosperitate ce va urma — şi care corespunde revărsării graţiei dumnezeeşti — se va întâmpla la un timp hotărît de Dumnezeu şi care corespunde momentului realizării speranţelor mesianice.

Aceasta în ceeace priveşte caracterul alegoric al ideilor din viziune.

Singura legătură dintre $3_{,6-10}$ cu $3_{,1-5}$, adică cu viziunea — în afară de legătura strânsă de idei ce există între ele—este că cuvintele din 6—10 sunt puse în gura îngerului Domnului care a judecat, a iertat şi a investit pe Iosua, marele preot.

In această parte a capitolului predomină mesianitatea (vers. 8—10), care însă nu are legătură cu cuprinsul în sine al viziunii din 1—5 şi nici cu scopul lucrării de faţă.

Iată cuprinsul acestor versuri (cap. $3_{,6-10}$):

Vers. 6. Şi îngerul Domnului s'a adresat către Iosua zicând:

Vers. 7. „Aşa vorbeşte Domnul Oştirilor": „Dacă vei merge în căile mele, dacă vei păzi orânduirile mele, ai să judeci casa mea şi ai să păzeşti curtea mea şi îţi voi îngădui să mergi printre aceştia care stau aci".

Vers. 8. „Ascultă dar Iosua, mare preot, tu şi tovarăşii tăi care stau înaintea ta — căci bărbaţii minunilor sunt ei: Iată eu trimit pe Robul Meu — Odrasla".

Vers. 9. „Iată piatra pe care am pus-o înaintea lui Iosua — pe o piatră 7 ochi—; iată dăltuiesc chipul ei", zice Domnul Oştirilor, „şi voi şterge nelegiuirea ţării acesteia într'o singură zi".

Vers. 10. „In ziua aceea, zice Domnul Oştirilor, fiecare va chema pe prietenul lui sub viţa şi sub smochinul său".

79. *Textul ebraic* îl prezintă la începutul viziunii (partea II-a a vers. 1. şi partea I-a a vers. 2) sub forma השטן, deci sub forma unui substantiv articulat, determinat, în statul absolut singular.

Septuaginta are: ὁ διάβολος, τὸν διάβολον, διάβολε, deci ca substantiv — de două ori cu articol (în cazul nominativ şi acuzativ) şi odată fără articol (în cazul vocativ).

numai ebraic[80]— de la care s'a format substantivul. Insemnarea veche a verbului acesta[81] pare a fi fost: *a urî;* de unde apoi: *a se îndepărta de cineva cu repulsie, a fi de altă parte (în discuţie sau în luptă), a fi protivnic cuiva, a duşmăni. Iar în motivarea acestei duşmănii: a imputa ceva, a acuza...* Ideia călăuzitoare deci ar fi cea de *împotrivire, de opunere, de duşmănie.*

De aci numele *Satan*—ca substantiv comun—desemnează pe *cel ce urăşte, se împotriveşte, duşmăneşte, acuză pe cineva.* Când însă devine determinat prin articol, desemnează pe *cineva cunoscut* ca *duşman* şi *acuzator* permanent al cuiva[82].

La lămurirea însemnării acestui nume contribuie, în mare măsură traducerea greacă Septuaginta. Traducătorii Septuagintei n'au transcris termenul „Satan", nici nu l-au redat printr'un nume, care să cuprindă—ca şi verbul ebraic—ideia fundamentală, adică „ura", ci l-au tradus prin substantivul *„diavol"*. Nume derivat dela un verb compus[83], a cărui însemnare este: *a arunca între, alături; a arunca de o parte şi de alta,* de unde: *a despărţi, a desuni, a întoarce unul împotriva altuia prin duşmănie: a ataca, a acuza.*

In termenul grec, pentru Satan, primează dar ideia *de despărţire, de împotrivire la unirea a două lucruri*[84].

Aceeaşi însemnare de despărţire o redă şi Vulgata prin

Vulgata il transcrie din ebreeşte: *Satan* (în nominativ, în acuzativul de direcţie cu *ad* şi în vocativ).

Alte *versiuni* redau acest nume fie prin *Satan*, fie prin *diavol*. Să se vadă ORIGEN (CLXII, col. 3004).

80. שטן (aramaică: סטן), întrebuinţat şi în viziunea aceasta în vers. 1, în forma kal, infinitivul construct cu sufix şi cu prepoziţia ל = לשטנו în însemnarea gerundivală.

Unii au susţinut că este derivat dela verbul שוט.

Să se vadă şi KAUPEL (CX, pp. 100-101, 109-110) şi HAGEN (LXXVII, col. 1440).

81. Să se vadă GESENIUS (LXVII, p. 777), SANDER ET TRENEL (CXCV, p. 711) şi STOCKIUS (CCXI, p. 1162).

82. GESENIUS (LXVII, p. 777), SANDER ET TRENEL (CXCV, p. 711), HAGEN (LXXVII, col. 1440), TOUZARD (CCXXVIII, pp. 363—364), MEYER-LAMBERT (CLI, pp. 93—97). STOCKIUS (CCXI, pp. 1162—1163) susţine că în general are însemnarea: *adversar* iar în special desemnează pe omul care urmăreşte pe un altul cu o ură neîmpăcată pentru a-l pierde; şi deasemeni desemnează pe îngerul duşman altora, când bun (Num. 22, $_{22\text{-}23}$), când rău sau diavolul care urmăreşte pe oameni cu cea mai mare ură, lucrând pentru a-i vătăma şi a-i pierde (I Cr. 21, $_{1}$; Iob. 1, $_{6\text{-}8}$; 2, $_{1}$; Ps. 109, $_{6}$; Zah. 3, $_{1\text{-}2}$). GESENIUS (LXVIII, p. 284) şi KENT (CXIII, p. 764).

Pentru RAPPAPORT (CLXXXVIII, col. 117) substantivul Satan are însemnarea de împiedecător, piedecă; iar în sens figurat: acuzator, duşman, protivnic, ademeditor, ispititor.

83. BAILLY (VII, pp. 462-464), BAUER (XII, col. 283-284), EBELING (LVIII, p. 97).

84. Pe lângă *ideia* centrală cuprinsă în substantivul שטן, faptul că Septuaginta a tradus verbul לשטנו prin τοῦ ἀντικεῖσθαι αὐτῷ, adică prin verbul care arată tocmai *şederea împotrivă, opoziţia permanentă:* ἀντί-κειμαι a întărit ideia de împotrivire din textul ebraic.

verbul compus „adversor" [85] (ad—prepoziție de direcție, și verbul verto-ere) însemnând: *a se întoarce dela ceva către altceva, a se despărți de ceva* (cineva) *a trece către cealaltă parte, a deveni dușman.*

Numele „Satan" este deci de origină semită, fiind un substantiv derivat verbal, care are în noțiunea lui ideia de: *despărțire, împotrivire, dușmănie, ură, acuzare* și în legătură cu acestea și pe cea de *bârfire.*

Profetul Zaharia însă întrebuințează numele Satan nu în forma comună, care ar desemna pe oricine. Ci totdeauna este întrebuințat în forma determinată, articulată, ca un *substantiv propriu,* un *nume specific,* un *titlu,* o *numire,* care desemnează un anumit personagiu în viziune, *personagiu ce pare de mai înainte cunoscut,* atât profetului, cât și celor cărora se adresează profeția lui.

Chiar dacă nu se ține seama de ideia care a cerut introducerea acestui personagiu în viziune și se lasă la o parte legătura în care este întrebuințat, numai din însemnarea numelui, se înțelege că cel ce este înfățișat sub numele Satan, este *cineva care necurmat dușmănește pe marele preot Iosua și se împotrivește la restaurarea preoției, nedorind unirea, ci despărțirea ei de Dumnezeu.*

Satan este înfățișat ca *persoană reală, iar lucrarea lui este să se împotrivească la realizarea binelui față de marele preot Iosua. In această împotrivire se poartă cu îndărătnicie, față de realizatorul binelui — Dumnezeu — la voia căruia, însă, se supune.*

Prin aceste caractere, Satan, așa cum este înfățișat în profeția lui Zaharia, se integrează învățăturii despre demoni a Vechiului Testament. In legătură cu această învățătură vechiu-testamentară trebuie căutat adevăratul înțeles al lui Satan în acest pasagiu.

CUM A FOST ÎNȚELES DE CĂTRE DIFERIȚI CERCETĂTORI

O privire istorică asupra înțelesului pe care diferiți cercetători ai Sfintei Scripturi l-au dat numelui Satan în profeția lui Zaharia, este de folos.

Cei dintâiu, care au lăsat mărturie asupra înțelegerii acestui nume, au fost traducătorii Vechiului Testament. Astfel *Septuaginta,* prin traducerea numelui *Satan* cu *diavolul, în însemnarea de cel ce se așează între două părți și le învrăjbește din ură, din dușmănie,* înțelege pe Satan din Zaharia ca duhul răului învrăjbitor al omenirii cu Dumnezeu, așa cum este văzut în întreg Vechiul Testament. Același înțeles i-au atribuit și ceilalți traducători greci ai Vechiului Testament.

85. QUICHERAT ET DAVELUY (CLXXXVII, pp. 36—37).

Deci mărturiile traducerilor din epoca iudaismului ante-creştin şi cele greceşti de mai târziu, înţeleg pe Satan din profeţia lui Zaharia în cadrul învăţăturii despre demoni a Vechiului Testament [86].

Traducerea *Vulgata*—şi nici chiar *Itala*—nu poate reprezenta o mărturie aparte—ca Septuaginta—întrucât fiind de origină creştină, va fi şi de concepţie creştină.

O altă interpretare asupra lui Satan se întâlneşte în epoca creştinismului primar, în epoca patristică, la diferiţi părinţi şi scriitori bisericeşti, care s'au ocupat cu explicarea Sfintei Scripturi. Interpretarea lor însă, fiind în legătură cu învăţătura creştină despre demoni, nu putea fi—prin forţa lucrurilor—deosebită de aceasta, care vedea în Satan pe duhul răului.

Asupra acestui pasagiu, unii dintre părinţii şi scriitorii bisericeşti stăruiesc în a explica însemnarea numelui Satan; alţii trec peste aceasta, amintindu-i doar numele. Toţi atribuie însă numelui „Satan" însemnarea dată de Biserică. Adică văd în Satan din profeţia lui Zaharia pe acelaşi înger căzut prin el însuşi, care a îndemnat pe om la păcat şi care, urmărind înfăptuirea greşalei de către om, doria să-l despartă pe acesta de Dumnezeu. Deci întocmai cum interpretează creştinismul concepţia demonologică a Vechiului Testament [87].

---

86. Aceasta nu implică şi nu angajează cu nimic nici concepţia şi nici mărturiile iudaismului însuşi, asupra lui Satan. Iudaismul în latura demonologică decade, primind influenţe din afară, dar nu se interesează de locurile demonologice ale Vechiului Testament, nici pentru a se baza pe ele, nici pentru a le interpreta cumva (în afară de pasagiile din Facere).

87. IUSTIN *Martirul şi Filosoful* (CIX, col. 744) zice: διὰ τὸ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰληφέναι, ἐπιτιμηθέντος καὶ τοῦ ἀντικειμένου αὐτῷ διαβόλου... Iar la col. 676, răspunzând iudeului Trifon, susţine existenţa îngerilor răi bazându-se pe locurile din Vechiul Testament, între care Zah. 3, $_1$.

ORIGEN (CLXVI, cart. 3, cap. 2, p. 244) zice: πῶς ὁ διάβολος καὶ αἱ ἀντικείμεναι δυνάμεις κατὰ τὰς γραφὰς στατεύονται τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει. Apoi la p. 245: diavolul care şedea la dreapta lui Iosua şi-i rezista, este încadrat între alte pasagii din Vechiul Testament despre demoni; iar la p. 246: din care se constată că el este duşman al omului şi încearcă în permanenţă să-l ducă prin păcat la pedeapsă. Acelaşi lucru susţine şi în CLXIV, p. 98.

CIRIL *al Alexandriei* (XXXIII, col. 44): Ὁ δέ γε εἰς ταύτην... (vezi textul întreg la nota 62).

TEODORET *al Cirului* (CCXVII, col. 1892): καὶ ταῦτα δὲ τύπος ὑπὲρ τοῦ ἡμετέρων: ὥσπερ γὰρ ἐκείνῳ τῷ Ἰησοῦ ἀρχιερεῖ ὄντι, καὶ τὰς ὑπὲρ τοῦ λαοῦ πρεσβέτας προσφέροντι τῷ Θεῷ, ἀντικείτω λίαν ὁ ἀλάστωρ καὶ πονηρὸς διάβολος.

TEODOR *al Mopsuestiei* (CCXVI, col. 524) zice că Satan şedea alături împotriva omului căci el lucrează deobiceiu împotriva celor buni dintre oameni.

ISICHIE (LXXXVIII, col. 1364), vezi textul la nota 64.

TERTULIAN (CCXIX, col. 680) în legătură cu cele două veniri ale Mântuitorului zice că în prima a avut să lupte cu duşmanul neamului omenesc — Satan — *aşa cum arată şi Zaharia* cap. 3, $_{1-5}$.

BETULEYUS (XV, col. 488) — vezi textul întreg la nota 54.

IERONIM (CVI, col. 1435) interpretează termenul latin *adversarius* ca Satan, duh al răului. Iar GRIGORIE *cel mare al Romei* (LXXII, col. 1014) zice: Satan

După epoca patristică şi până astăzi — în lumea cercetătorilor Vechiului Testament—părerile s'au împărţit.

Astfel *una din aceste păreri* vede în Satan din această viziune pe acelaşi duh al răului, specific Vechiului Testament[88], fără

---

ergo illi a dextris stetit, quia illum ei populum rapuit, qui dudum dillectus fuit. Sed quia ipse judaicus populus, modo perditus, in fine est quandoque crediturus, propheta teste, qui ait: reliquiae salvae fiant (Is. 10, $_{21}$). Satan e dextris suis removet Dominus dicens: increpet...

După RUPERT *abatele* (CXCIV, col. 722) Satan şedea la dreapta pentrucă toate erau bune şi voia să le facă rele. El, Satan, parcă ar fi fost nu un acuzator de rău, ci mai de grabă un propovăduitor de bine. Pentru HAYMO *al Halberstat-ului* (LXXXIV, col. 230) Satan stă alături pentrucă omul voind s'a lăsat ispitit de diavol, şi acum trebuie să răspundă.

88. CASTELLO (XXIX, col. 3737—3738) zice că Satan în Sfânta Scriptură este duşman al omului. Iar CALMET (XXI, p. 549) crede că Satan e numele pe care Sfânta Scriptură îl dă demonului, duhului răului, duşman şi acuzator al neamului omenesc.

După HOONACKER (XCIII, p. 606) concepţia despre Satan era, în Vechiul Testament, că este o fiinţă supraomenească, de aceeaşi natură cu îngerii (apare cu ei în faţa lui Dumnezeu); este lucrător al răului, cu totul într'o condiţie de subordonare faţă de Dumnezeu. DAVIDSON susţine (XLIII, p. 300—303) că Satan e un spirit rău a cărui activitate, în cazul de faţă, este de a se opune şi de a acuza omul în relaţiunile lui cu Dumnezeu. Dar în acţiunile lui nu poate face nimic necunoscut de Dumnezeu. Elementul fundamental al teologiei biblice a Vechiului Testament este că: Satan e un spirit decăzut.

Pentru HAGEN (LXXVI, col. 6) Satan este duşmanul omului, dar supus lui Dumnezeu. Acelaşi lucru în (LXXVII, col. 1441—1442).

KNABENBAUER (CXXI, p. 316): Satan e înşelătorul, duşmanul şi calomniatorul cu succes al omului; e cel ce vatămă cu mare dexteritate teocraţia. Dar duhul acesta al răului este sub puterea şi ascultarea lui Dumnezeu. Deci şi aci — în Zaharia — este acelaşi cu cel cunoscut din Vechiul Testament (din cărţile de dinainte de exil).

TROCHON (CCXXIX, p. 425) susţine că Satan e un duşman supraomensc al omului, îndeajuns de cunoscut Iudeilor din vremea lui Zaharia. Pentru MEIGNAN (CL, p. 258) Satan în Zaharia, ca şi în multe locuri din Vechiul Testament, este instigatorul răului; aci ia rolul de acuzator.

LAGRANGE (CXXXI, pp. 402—403) crede că Satan are legături adânci în religia vechilor Ebrei. Cel din Zaharia e mult inferior şi supus lui Dumnezeu, ceeace îl alătură de cel din cartea Iob. Numele însuşi — calomniator — nu ar conveni unui duşman al lui Dumnezeu — ca Ahriman, care lucra independent. Legătura cu parsismul vechiu nu este evidentă, iar în CXXXIV, pp. 21—56 şi 188—213, — la pag. 210: Satan e prea adânc intrat în Vechiul Testament şi e prea uşor de urmărit desvoltarea ideilor despre el pentru a-l presupune împrumutat.

După FILLION (LXI, p. 566) Satan este duhul rău din Vechiul Testament, care este nu numai adversarul omului, ci şi al întregei teocraţii. El e prinţ al demonilor. Iar MANGENOT (CXLV, col. 326) susţine că *Zaharia n'a creiat nici numele, nici n'a contribuit cu ceva la concepţia demonologică a Vechiului Testament, întrucât el redă întocmai şi numele şi concepţia* cum a aflat-o în învăţătura religioasă a Ebreilor. Este acelaşi înger căzut, rău, dar subordonat întru totul lui Dumnezeu.

LESÊTRE (CXXXVII, col. 1369) crede că Satan este acelaşi cu cel cunoscut în Vechiul Testament. Pentru DENNEFELD (XLVI, p. 145) Satan e acelaşi duh rău duşman al omului din celelalte cărţi ale Vechiului Testament. Iar pentru RENIE (CXC, p. 328) faptul că numele Satan este articulat presupune cunoaşterea lui. Satan cu uşurinţă poate fi înţeles ca înger al răului, dar (nota 1) în sensul că este o fiinţă supraomenească, de aceeaşi natură cu îngerii cu care apare aci în faţa lui Dumnezeu; este agent al răului, dar nu în sensul lui Ahriman, ci într'un sens cu totul subordonat lui Dumnezeu.

a fi suferit vreo influenţă esenţială din dualismul persan cu care monoteismul fusese în contact în vremea robiei babilonice.

După HAUPT (LXXXII, p. 68) Satan este nume ebraic întrebuinţat în Sfânta Scriptură în următoarele înţelesuri: duhul cel rău, pârîtorul. Iar după SCHOLZ (CXCVIII, p. 51) Satan este prezentat ca un duşman şi acuzator al comunităţii israelite, a cărei unire în graţie cu Dumnezeu el o urăşte peste măsură, chiar dacă, fără rezultat, caută s'o distrugă. Găseşte o vie analogie cu Apoc. $12,_{10\text{-}11}$. La p. 63: Satan este o fiinţă spirituală rea, care originar a fost creiată bună, şi numai prin ea însăşi a ajuns rea.

ROSKOFF (CXCII, p. 190) crede că în fiecare cădere apare Satan ca un duşman al omului, care este aşezat lângă el aducând acolo pedeapsa şi nenorocirea... — Satan în Zaharia apare nu ca un duşman al Binelui în sine, ci mai curând urmăreşte producerea pedepsei, ca alăturare durerii şi numai întrucât stă în legătură cu răul pentruca săvârşirea răului să aparţină fiinţei lui. După NICOLAS (CLVII, p. 243) Satan este duhul răului, dar nu tatăl răului. KENT (CXIII, p. 764) susţine că Satan este un duh al răului, adversar sau acuzator al omului. Citează decretele sinodului dela Lateran, cap. „Firmiter credimus: Diabolus enim et alii daemoni a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali". Iar în CXIV, p. 715: demonologia Vechiului Testament e cu totul deosebită de cea a celorlalte popoare vechi — babiloneni, asirieni, perşi. Autorul unui comentar, The Holy Bible, crede (CCXX, p. 145) că Satan este duşman împotrivitor al lui Iosua, al omului — şi prin aceasta indirect al lui Dumnezeu. TOBAC (CCXXV, p. 491) crede că Satan apare ca o fiinţă supranaturală de aceeaşi natură cu îngerii. Acelaşi lucru se află şi în CCXXI, p. 189.

KAUPEL (CX, p. 102) zice: pentrucă este mustrat şi împiedicat dela îndeplinirea intenţiilor sale, Satan în Zaharia nu poate fi un principiu rău independent, ceeace este hotărîtor împotriva susţinerii unui împrumut din religiunea persană (în amănunt p. 112 sq.). MOULTON (CLIII, p. 991 sq.) crede că ar fi absurd să se socotească Satan ca un împrumut al lui Ahriman; Ebreii au o concepţie demonologică deosebită de cea persană — ceeace dovedeşte independenţa uneia faţă de alta.

MALLET crede (CXLIV, p. 584) că Satan din Zaharia, ca şi din cărţile canonice ale Vechiului Testament (desigur de dinaintea exilului), nu este influenţat de învăţătura despre Ahriman a parsismului. Ceeace însă s'a întâmplat mai târziu, în epoca iudaismului.

BRATSIOTIS (XVIII, p. 285) în legătură cu Satan din Iob şi împotriva celor ce susţin că ar fi o influenţă din parsism, crede că nu este un împrumut, întrucât este cunoscut în celelalte cărţi ale Vechiului Testament. In XIX, p. 584: Satan din Zaharia este acelaşi duşman al neamului omenesc din celelalte cărţi ale Vechiului Testament.

Pentru JIRKU (CVII, pp. 49—50) Satan în Zaharia este o fiinţă — duh rău — care pare a avea puteri asupra altora, dar este dependent de Dumnezeu.

HERMANN (LXXXVI, pp. 757—758) să se vadă textul la nota 90. DHORME (XLIX, p. xxiv, Lx sq. şi xcii sq.) în legătură cu Satan din Iob — căruia îi alătură pe cel din Zaharia — crede că problema apariţiei lui Satan în cărţile Vechiului Testament nu este rezolvată: în orice caz Satan este adversarul juridic, acuzatorul omului în faţa lui Dumnezeu. PR. POPESCU-MĂLĂEŞTI (CLXXXI, pp. 4, 34) crede că Satan — în special cel din Iob, la care alătură pe cel din Zaharia — este îndeaproape cunosut în V. T. ca cel ce pizmueşte fericirea omului, vrăjmăşeşte pe om; iar la p. 52: susţine că nu este împrumut de după robia babilonică.

După REUSS (CXCI, p. 350) Satan e cunoscut sub această înfăţişare din alte locuri ale Vechiului Testament, între care Iob. Iar JEREMIAS zice (CIV, p. 738) că Satan joacă rol de acuzator, ca duşman al omului, ca şi cel din Iob. De aceeaşi părere este şi SELLIN (CCI, pp. 78—86).

După HALEVY (LXXVIII, p. 41) Satan e acelaşi duh al răului cunoscut din Vechiul Testament; aci spre deosebire de Iob — unde lucrează în urma unei permisiuni a lui Dumnezeu — îşi permite să acuze cu dela sine putere. Dar e aspru certat de Dumnezeu.

Susținătorii *altei păreri* cred dimpotrivă că Satan din profeția lui Zaharia este *zeul răului*, cu nume ebraic, reprezentând în realitate — în urma unui împrumut direct din dualismul persan — pe însuși Ahriman [89], zeul răului din această religiune.

Iată ce zice KEIL (CXII, pp. 540—541): „Satan e același duh rău din Iob, și statornic acuzator al omului față de Dumnezeu".

KÖNIG (CXXV, pp. 335—245) susține că între Satan din Zaharia și Ahriman nu există dependență, având în vedere caracterele și puterile lor. In CXXIV, pp. 522—526: expune același lucru. Iar în CXXIII, pp. 148—149 susține imposibilitatea de influență a demonologiei dualiste asupra religiei Vechiului Testament, prin poporul ebreu dus în exil, căci acesta avea în acea vreme o credință definită.

89. KREGLINGER (CXXVI, p. 274) crede că după exil și în timpul exilului, ca și oarecum mai înainte, poporul ebreu a împrumutat zeii celorlalte popoare păgâne, supunându-le în puteri lui Iahve. Aceasta pentrucă — mai ales — ei nu puteau contesta existența acestor zei străini, care devin semizei, căpătând deseori forme omenești. Acești semizei au jucat un mare rol în desvoltarea concepției morale asupra răului în lume.

Cum răul în lume nu putea fi explicat prin puterea lui Dumnezeu, care era adorat ca bunătate și putere — s'a recurs la dualism. Influența a fost luată din mazdeism. La început crezând că demonii se opun îngerilor buni, ajung încetul cu încetul, să adopte concepția despre Satan care ajunge cu vremea a fi opus lui Dumnezeu direct.

Sub acest caracter apare mai întâi în Zaharia, $3,_{1\text{-}5}$, unde stă la dreapta lui Dumnezeu, ca acuzator al tuturor păcătoșilor în ziua judecății supreme. Este deci, un dușman, adversar al omului pe care caută să-l silească a se depărta de Dumnezeu.

ROSKOFF (CXCII, p. 190), deși nu e de această părere — înclină să creadă că: după accepțiunea curentă (veac. xix) Iudeii în timpul exilului au venit în contact cu asiaticii de răsărit și au făcut cunoștință cu noțiunile religioase ale acestora; deaceea se vede în Satan din Zaharia, Ahriman—persanul, ori o imitație a acestuia.

NIELSEN (CLVIII, p. 377) discutând existența spiritelor rele la diferite popoare spune că la Ebrei dacă nu se întâlnește Satan în timpul dinaintea exilului, în schimb din acea vreme, diavolul apare sub numele de Satan, dușmanul, acuzatorul care cu vremea va juca un mare rol în literatura creștină.

WHITHEHOUSE (CCXXXVIII, p. 497) crede că numele și concepția despre Satan aparțin epocii de după exil în desvoltarea credințelor Ebreilor. Și că probabil Satan din Zaharia $3,_{1\text{-}2}$ ar fi prima apariție a termenului Satan în cărțile canonice; Satan este un adversar supranatural al omului, fie individual, fie ca rasă (p. 498) — uneori împotriva chiar a lui Dumnezeu, când depășește permisiunea pe care i-o dă Dumnezeu.

Iar desvoltarea luată în iudaismul de mai târziu—cu tendințe dualiste, deși controlate și limitate de monoteismul ebraic — se datorește unei influențe a religiei persane.

PILLOUD (CLXXVII, pp. 228-230) vede în viziunea lui Zaharia un început al iudaismului, mai ales asupra lui Satan, care a devenit un nume propriu. Aici opoziția dintre Dumnezeu și Satan este accentuată (p. 229). Și aci este începutul de deosebire între ebraism și iudaism, căci iudaismul pentru a explica origina răului în lume a înlocuit numele lui Dumnezeu cu Satan, ca Dumnezeu să nu fie autor al răului, deși după ebraism Dumnezeu era autor a tot ce există și se întâmplă (p. 230). Deci Satan din Zaharia nu este tot una cu Satan cunoscut din celelalte cărți ale Vechiului Testament. Iar REINACH este de părere (CLXXXIX, p. 294) că importanța atribuită îngerului răuvoitor care discută cu Dumnezeu este suficientă pentru a dovedi că această carte—Iob—aparține unei epoci târzii, posterioare exilului, când ideia persană despre Satan (Ahriman) se introdusese în credințele religioase ale Ebreilor.

La pag. 298: între doctrinele noi în iudaismul de după captivitate până la Hristos, este și cea despre spiritul răului care *pare persan*.

După HITZIG (XC, p. 327): Satan este o copie a lui Ahriman, supus de

Intre aceştia unii cred că Satan nu ar fi un împrumut direct şi integral, ci că în germen exista la Ebrei concepţia despre spirite rele, dar că desvoltarea ei până la a socoti alături de Dumnezeu pe un zeu al răului — Satan —, care să lupte cu Dumnezeu, se datoreşte împrumutului din dualismul persan [90].

---

nevoie, conform cu principiile religiei mozaice, puterii lui Iahve; este duşman al binelui şi al poporului ebreu; deasemeni în XCI, p. 66. De aceiaşi părere este şi BERTHOLET (XIV, pp. 391-397; 420-421).

SCHOLZ (CXCVIII, p. 59) afirmă că *unii teologi protestanţi* susţin că Ebreii dinainte de exil n'au avut cunoştinţă despre fiinţele supraomeneşti răutăcioase şi că prima dată, în timpul exilului au făcut cunoştinţă cu învăţătura persană despre Ahriman şi duhurile sale rele (citează pentru aceasta la p. 60, nota 1: *Viner* — Bibl. Realwörterbuch, 3 Aufl. 1848, Vol. 2, p. 384: timpul exilului este timpul desvoltării demonologiei—pentru Ebrei — şi oricât de nemijlocite, credinţele religioase ale medo-perşilor despre Ahriman şi spiritele sale rele s'au introdus în credinţa israelită, influeţând astfel formarea unei demonologii ebraice).

Să se vadă şi expunerea asupra susţinătorilor acestei păreri în KÖNIG (CXXIII, p. 149-155) şi în KAUPEL (CX, p. 111-122).

90. DUKINFIELD (LVI, pp. 222—223) afirmă că Satan e o persoană distinctă, duşmană rasei omeneşti; pare conducătorul spiritelor animiste şi demonice. Deşi supus lui Iahve, totuşi *Satan aici este o influenţă* a zoroastrismului.

KUENEN (CXXVII, pp. 42—43) crede că viziunea lui Zaharia corespunde cu timpul în care se observă o deosebită desvoltare a anghelologiei, în contactul iudaismului cu parsismul (deasemeni şi în demonologie).

Pentru HAVET (LXXXIII, p. 367) Satan nu e un spirit duşman lui Dumnezeu; dar, de unde în vechime se vede că Satan era un adversar, care prin excelenţă era marele acuzator însărcinat cu cercetarea şi urmărirea faptelor rele ale oamenilor — dar era sub autoritatea lui Dumnezeu-Iahve — în epoca de contact cu Perşii, această ideie se transformă sub influenţa credinţelor venite dela aceştia. Şi astfel Satan devine geniul răului, duşmanul lui Dumnezeu, moştenitor al lui *Ahriman*, şi numele său ajunge de atunci un nume propriu, cum este cazul cu numele lui Satan în profeţia lui Zaharia.

VERNES crede (CCXXXV, pp. 540—541) că Satan apare în cărţile mai recente ale Bibliei şi chipul lui a putut fi precizat abia în veacul 2—3 d. H., sub influenţe străine, deşi era cunoscut încă din vechime. Iată cum îşi desvoltă părerea HERMANN (LXXXVI, p. 757): Satan se întâlneşte în Vechiul Testament în trei locuri, în trei cărţi de dată târzie (Iob, Cronici, Zaharia), reprezentând împrumutul de atribute asupra lui, din religiunea persană. Nu este o primire integrală a lui Ahriman, căci Satan nu este zeu, ci este sub puterea şi ascultarea lui Dumnezeu. Este utilizat mai ales în vremea robiei şi a întoarcerii din robie. In ceeace priveşte *fiinţa* lui, este un înger căzut. Cât despre influenţa lui asupra omului, din Iob şi Zaharia (p. 758) se vede că el duşmăneşte pe om şi i se împotriveşte din răsputeri (o arată de altfel şi numele lui, p. 757); este în acelaşi timp şi calomniator al omului căruia îi ţine socoteală de faptele rele, pentru a-l compromite şi acuza în faţa lui Dumnezeu. E o oglindă a cugetului omului în ceeace priveşte răul.

După CAUSSE (XXX, pp. 150—151) Satan în Zaharia apare în rolul esenţial de acuzator. Este începutul unei evoluţii — în urma influenţei persane pe care o susţine (să se vadă pagina 148) care se va accentua în I Cr. 21, 1 şi se va realiza definitiv în sec. 2 î. d. H., cu Testamentele celor 12 Patriarhi.

GAUTIER (LXVI, p. 527) susţine că Satan în Zaharia apare pentru prima dată în Vechiul Testament fiind o influenţă din epoca exilului.

MÜLLER M. (CLIV, p. 218) zice că în cărţile mai noi ale Vechiului Testament ca: I Cr. 21, 1 şi în toate pasagiile din Noul Testament — unde autorul răului este desemnat sub o formă personală — se poate admite o influenţă de idei şi de expresie din parsism.

RAPPAPORT (CLXXXVIII, col. 118) zice că Satan în Zaharia, oarecum

O altă părere susține că Satan nu reprezintă câtuși de puțin un duh rău — specific Vechiului Testament sau imprumutat din dualismul persan — ci, ținând seama că elementul ce predomină în viziune este cel psihologic, Satan reprezintă o funcțiune sufletească umană — *conștiința*, și anume conștiința marelui preot Iosua [91], care în virtutea ideii de dreptate se împotrivia la restaurarea preoției în drepturile din care decăzuse, prin păcatele săvârșite în trecut, și care nu erau îndeajuns ispășite [92].

In sfârșit *câțiva* cercetători ai Vechiului Testament, pornind dela constatarea că viziunea reprezintă întru totul un tribunal, cred că Satan din această viziune este reprezentantul severității lui Dumnezeu ca judecător și a fost rânduit de Dumnezeu ca acuzator al marelui preot — al omului — încă dintru început. Aceasta ca urmare a învățăturii despre judecata dumnezeească și despre libertatea omului, care — în chip fatal — a dus la păcat [93].

---

independent față de Dumnezeu, este prototipul și precursorul lui Satan-Șamael din cărțile epocii post-exilice, când demonologia a fost categoric influențată în urma raporturilor strânse cu cultura babiloneană. Același lucru se întâlnește la KITTEL (CXVIII, vol. $3/_1$, p. 141 și vol. $3/_2$, p. 721 sq.).

91. Conștiința aceasta care socotește neispășite păcatele trecutului și se opune la reabilitarea preoției reprezintă conștiința acuzatoare a marelui preot, dacă acuzatul din viziune poartă numai păcatele sale personale; pe cea a preoției, dacă el reprezintă în viziune preoția; și însfârșit conștiința comunității iudaice din Ierusalim întoarsă din robie, dacă marele preot Iosua în viziune este acuzat de păcatele săvârșite în trecut de întreg poporul.

92. Cel dintâiu care a schițat tangențial această concepție este HITZIG (XC, pp. 327—328], deși în realitate el este de părerea înscrisă la nota 89 (să se vadă și HOONACKER XCIII, p. 605). După el ideia a fost reluată și pusă de MARTI (CXLVIII, p. 408), care crede că Satan din Zaharia ar fi o personificare a vocii acuzatoare a conștiinței, care se împotrivește la întoarcerea favorurilor divine către preoție și popor.

Această ideie a fost împrumutată și de alții și o susține și NOWAK (CLX, pp. 352—353).

93. SMEND (CCV, p. 396) zice că Satan, deși Iosua e oarecum achitat de greșalele săvârșite, pentru suferințele exilului, este totuși nesatisfăcut și cere încă pedepse pentru greșalele comunității. Satan lucrează aci într'o calitate bine știută, bine cunoscută și anume: (p. 401) Dumnezeu este drept și în virtutea acestei dreptăți a acordat libertate omului; prin această libertate de acțiune omul păcătuiește, insultând astfel pe Dumnezeu, care îl trage în judecată. *Pentru aceasta Dumnezeu a orânduit un permanent acuzator al omului, în Satan, care este personificarea originală a severității lui Dumnezeu ca judecător.*

Pentru susținerea acestei păreri arată în nota dela p. 401, că Satan în Zaharia este socotit cunoscut de mai înainte ca foarte serios, grav și că noțiunea de acuzator față de Dumnezeu este în genere veche (I Rg. 17, $_{18}$; Iez. 29, $_{16}$, unde expresia מזכיר עון este întrebuințată într'un înțeles impropriu).

La p. 402: vede în viziunea din Zaharia un conflict între Dumnezeu și Satan, conflict creiat de faptul că Dumnezeu în virtutea iubirii sale de oameni iartă poporul — a cărui parte o ține în chip vădit în viziune — împotriva severității Sale judecătorești, reprezentată prin Satan, pe care îl ceartă. Cam același lucru crede și ROSKOFF (CXCII, p. 190) când spune că Satan este așa dar *în esența lui un înger de pedeapsă, executor al mâniei dumnezeești*, dar — aici — față de apărătorul grației cedează și trebuie să apară față de acesta cu totul neputincios.

Iar *alţii*, pornind dela aceeaşi ideie, cred că Satan reprezintă pe toţi duşmanii poporului iudeu, care-i aduseseră felurite acuzaţii în faţa împăratului Darius, pentru a hotărî întreruperea rezidirii templului [94].

DAVIDSON (XLIII, p. 302 şi XLI, 96) deşi vede în Satan un duh rău şi de origină ebraică, nu un împrumut din parsism, şi deşi crede că este un înger căzut (vezi nota 88), totuşi în privinţa aspectului general pe care-l are Satan în Zaharia, ca şi în Iob, vede în el pe reprezentantul rigorismului excesiv în ceeace priveşte acordarea providenţei lui Dumnezeu faţă de om şi deci pare mai degrabă servitorul lui Dumnezeu, zelos pentru gloria Lui, decât un duşman ascuns şi batjocoritor al lui Dumnezeu.

BONSIRVEN (XVII, p. 239) în legătură cu demonologia iudaismului crede că în Zaharia, Satan este un înger de acelaşi fel cu ceilalţi, aşezat de Dumnezeu pentru a acuza şi că acest fel de a înţelege pe marele adversar în cărţile Vechiului Testament, a lăsat urme în iudaism.

TOBAC (CCXXV, p. 491) crede că Satan în Zaharia este pur şi simplu un personagiu de opoziţie... Nu se poate preciza după text dacă face opoziţie pentrucă e duşmanul lui Dumnezeu, sau şef al îngerilor revoltaţi.

Pentru DÄCHSEL (XXXVIII, p. 902) Satan este un înger de acuzare, care însă ajunge să duşmănească omul şi să se opună lui Dumnezeu.

ORIGEN crede (CLXIV, p. 583) că Satan în Zaharia trebue privit ca înger de judecată pedepsitor, acuzator, orânduit pentru aceasta.

HAVET (LXXXIII, p. 367) susţine că Satan era, în vechime, prin excelenţă marele acuzator însărcinat cu cercetarea şi urmărirea faptelor rele ale oamenilor, dar sub autoritatea Domnului.

După VERNES (CCXXXV, p. 540) Satan în Biblie e unul din îngerii din jurul lui Dumnezeu, căruia îi revine misiunea de a denunţa slăbiciunile şi greşelile omenirii, dar ca trimis al lui Dumezeu, şi nu lucrează decât în măsura în care Dumnezeu îl autorizează.

FAIRWEATHER (LX, pp. 288—289), urmărind desvoltarea doctrinei în perioada apocrifelor Vechiului Testament, compară demonologia din cărţile canonice Iob, Zaharia şi I Cronici cu cea din apocrife, în special Enoch, şi crede că Satan din Zaharia este mai degrabă un slujitor al lui Dumnezeu, decât un demon.

Despre influenţa persană asupra demonologiei şi anghelologiei Vechiului Testament crede că n'a putut duce monoteismul Vechiului Testament în direcţie dualistă.

Pentru BARTON (X, p. 597—598) Satan este un pâriş public al naţiunei iudaice în special, care stă la curtea lui Dumnezeu şi e orânduit pentru aceasta. Abia mai târziu, în încercarea de a explica origina răului în lume, Satan devine demon şi duşman al omului.

STORR (CCXII, p. 235) crede că Satan este sol al lui Dumnezeu, supus ordinelor Lui, şi nu duşman al luiDumnezeu. La SCHENKEL (CXCVII, p. 185 sq.) acelaşi lucru.

După KAUTZSCH (CXI, p. 709) Satan din Zaharia nu poate fi o dovadă pentru existenţa urmelor de dualism in Vechiul Testament, căci este o fiinţă ingerească, împuternicită de Dumnezeu ca acuzator şi adversar al omului.

DUHM (LIV, p. 323) zice că Satan este o fiinţă de natură îngerească, apare la curtea lui Dumnezeu ca să acuze pe oameni de greşale şi este cunoscut de Ebrei înainte de exil.

JAMES (C, p. 666), în legătură cu Satan in Vechiul Testament, crede că vechile credinţe demonologice, generale printre semiţi, au suferit o transformare radicală în realizarea monoteismului, ducând la creiarea acelui duşman principal al binelui, ceeace nu convine monoteismului etic al Vechiului Testament.

Deaceea Satan în Vechiul Testament nu este nici acest mare duşman al binelui, nici rival al lui Dumnezeu, nici măcar ca Satana din creştinism, ci, cel puţin în începuturi, el este un înger al lui Dumnezeu însărcinat cu executarea anumitor porunci. In Zaharia este însă prin excelenţă adversarul, care acuză pe Iosua, dar este certat de îngerul Domnului.

94. Să se vadă CALMET (XXI, p. 550) unde zice: „cred unii că Satan reprezintă pe toţi duşmanii poporului ales, care aduseseră acuzaţii în faţa lui Darius pentru oprirea construirii templului (Esdra 4, $_{1-48}$; 5—7)".

Acestea sunt, în scurt, diferitele păreri asupra înțelesului lui Satan din viziunea profetului Zaharia.

CUM TREBUIE ÎNȚELES SATAN ÎN PROFEȚIA LUI ZAHARIA

Pentru a înțelege ideile lui Zaharia în legătură cu Satan, trebuie să se cunoască învățătura despre demoni din tot Vechiul Testament.

Descoperirea învățăturii adevărate cuprinsă în Vechiul Testament — după cum se vede și din *lămuririle* ce preced această lucrare — nu înfățișează o concepție unitară asupra demonologiei. Unele pasagii, *interpretate* în cadrul învățăturii monoteiste a Vechiului Testament, pot înfățișa o concepție despre demoni.

Dar asupra învățăturii despre *lumea nevăzută* — îngeri și demoni — descoperirea dumnezeească nu stăruie, pentrucă nepregătirea lumii ce o primia ar fi putut înlesni denaturări politeiste față de învățătura *monoteistă*, pe care în deosebi urmărește să o răspândească această parte a descoperirii [95].

Anghelologia și demonologia vechiu-testamentară aveau să fie desăvârșit descoperite, odată cu primirea legii, în descoperirea dumnezeească a Noului Testament.

ÎNVĂȚĂTURA VECHIULUI TESTAMENT DESPRE DEMONI

Din mărturiile diferitelor pasagii [96] și mai ales din interpretarea dată lor [97], se prezintă astfel:

Dumnezeu a creiat la început *lumea nevăzută, lumea spirituală*. Creiarea acestei lumi spirituale s'a făcut înainte de cea a lumii văzute, materiale.

---

95. MANGENOT (CXLV, col. 323—324) susține că Moise a tăcut intenționat asupra existenței ființelor spirituale căzute, pentru a menține mai ușor ideia monoteistă în spiritul poporului, care amăgit și împins de credințele popoarelor vecine ar fi ajuns la adorarea spiritelor răufăcătoare. Pentru același motiv cărțile vechi ale Vechiului Testament vorbesc rar despre demoni.

NAU (CLVI, col. 917) susține că în Pentateuh demonul e trecut în umbră pentru a nu îndemna pe Ebrei la credințe dualiste, sau la adorarea spiritelor rele. Iar la col. 923: ... Revelația și precauțiunile luate de scriitorii sfințiți prin redactarea evenimentelor au ferit pe Ebrei de frica de demoni și de cultul înjositor al lor.

CAUSSE (XXX, pp. 148—149) recunoaște că Ebreii vechi aveau cunoștință despre demoni, care erau sub stăpânirea lui Dumnezeu și că „predica profeților a accentuat încă această credință monoteistă, liberând iahvismul de superstițiile animismului și magiei, proclamând unitatea fundamentală a voinței creatoare".

96. *Fac.* 3, $_{1-15}$; 6, $_{1-2}$; *Lev.* 17, $_{7}$; *Dt.* 32, $_{17}$; *I Sam.* 16, $_{14, 15-16, 23}$; 18, $_{10}$; 19, $_{9}$; *II Sam.* 19, $_{22}$; 24, $_{1}$; *I Reg.* 22, $_{19-23}$; *I Cr.* 21, $_{1}$; *II Cr.* 11, $_{15}$; 18, $_{18-22}$; *Iob* 1, $_{6-12}$; 2, $_{1-7}$; *Ps.* 81, $_{7}$; 90, $_{6, 13}$; 96, $_{5}$; 106, $_{37}$; *Is.* 10, $_{13-14}$; 13, $_{21}$; 14, $_{12-19}$; 24, $_{21}$; 34, $_{14}$; 37, $_{26}$; *Iez.* 28, $_{14-17}$.

97. Interpretarea acestor pasagii necesită o studiere îndeaproape, ceeace ar depăși cadrul lucrării de față. Deaceea a fost lăsată să formeze obiectul altor studii asupra demonologiei Vechiului Testament.

Lumea nevăzută este formată din ființe spirituale, curate, reale și libere. Lumea spirituală este *bună* prin esență și prin creație. Deși spirituală și desăvârșit liberă, este totuși mărginită ca ființă și însușiri.

Natura întregii lumi spirituale este aceeași. Deosebiri există totuși; ele se datoresc darurilor cu care a fost în special înzestrată de Dumnezeu, potrivit serviciilor cărora fiecare treaptă a fost hărăzită. De aci identitatea de natură și diferența de însușiri și de puteri a lumii spirituale.

Din sânul acestei lumi spirituale, o parte aflată pe treaptă foarte înaltă — fără a fi ispitită din afară, ci în chip desăvârșit liber și conștient —s'a înclinat către nesupunere și prin păcat personal a căzut din starea în care fusese zidită și așezată.

Păcatul propriu acestei părți din lumea spirituală fiind săvârșit în chip liber și deplin conștient, căderea ei — ca pedeapsă — a fost dreaptă și definitivă și corespunde morții corporale în lumea materială, dincolo de care nu mai este cu putință nici pocăință, nici îndreptare.

Prin acest păcat spiritele căzute își păstrează *natura* de *ființe spirituale, reale, libere și mărginite*, însă toate însușirile lor sunt îndreptate în chip definitiv către săvârșirea păcatului, în lupta împotriva binelui și — prin împiedicarea binelui — la realizarea răului.

Astfel iau ființă spiritele rele, demonii. Prin lucrarea lor, răul intră în lume. Răul aparține așadar creaturii, nu Creatorului. Originea răului se oprește la fapta liberă și conștientă a creaturii, neangajând cu nimic pe Făcătorul și Stăpânul ei. Deci, *spiritele rele nu constituie un principiu rău de sine stătător, ci sunt și rămân ființe spirituale create bune care au devenit rele mai târziu prin folosirea abuzivă a libertății lor.*

Activitatea acestor spirite rele se îndreaptă împotriva binelui, urmărind să împiedice înfăptuirea lui prin îndemn la săvârșirea păcatului. Cadrul acestei activități rămâne lumea văzută, în care Dumnezeu dorește înfăptuirea binelui pentru realizarea mântuirii ei. Activitatea demonilor este restrânsă numai la lumea văzută deoarece împotriva lumii nevăzute, a spiritelor bune, lupta este fără rost, căci acea parte a lumii spirituale, prin înclinarea liberă și conștientă către bine și-a îndreptat definitiv însușirile în săvârșirea binelui. Împotriva binelui însuși — Dumnezeu-Creatorul, făptura devenită rea — demonul, *nu poate lupta.*

In lumea văzută demonii înrâuresc latura spirituală a acestei

lumi materiale — *sufletul omului*, încercând să-l împiedice de la înfăptuirea binelui pe care-l dorește și pentru a cărui săvârșire a fost creiat.

Dumnezeu îngăduie activitatea demonilor asupra lumii în scopul de a ajuta mântuirea ei, prin desăvârșirea morală a sufletului în rezistența la rău. Însă, în același timp, restrânge această activitate la încercări și ispite, fără a îngădui atingerea de viața omului și nici ispita peste puterile acestuia.

Deasemeni ca o restrângere a activității demonilor trebuie socotită și iertarea păcatelor săvârșite sub influența lor și de care omul se pocăiește, cum și ajutorul efectiv dat de Dumnezeu prin învățătura descoperită omului pentru a-i face cu putință mântuirea, înlesnindu-i rezistența la rău și înfăptuirea binelui [98].

Față de această învățătură despre demoni a Vechiului Testament, iată cum se prezintă *Satan* după datele pasagiului *din profeția lui Zaharia*.

In viziunea al cărei scop este restaurarea preoției ebraice de

---

98. Invățătura Vechiului Testament despre demoni așa cum este, în scurt, înfățișată aci, este bazată pe interpretarea dată pasagiilor din Vechiul Testament de exegeza și dogmatica creștină. *Aceasta începe cu Noul Testament*, în care — pe lângă textele care expun învățătura caracteristică a lui despre demoni — se întâlnesc texte care au legătură cu aceeași învățătură din Vechiul Testament, ca: *Luca*, 10, 17-18; *Ev. Ioan*, 8, 44; II *Cor.* 11 3; 12, 7-14; *Ef.* 2, 2; 3, 10; 6, 12; *Col.* 1, 23; I *Tim.* 2 14; II *P.* 2, 4; *Iuda*, 6; *Apoc.* 12, 4-9. *Ea continuă cu părinții și scriitorii bisericești; cu hotărîrile sinoadelor ecumenice și locale și cu mărturiile ce se întâlnesc în slujbele Bisericii.*

Se întemeiază pe expunerea de doctrină a marilor teologi scolastici, pe expunerea diferiților dogmatiști noi, ortodocși, romano-catolici, și unii dintre protestanți ca și pe comentariile locurilor respective, pe studii speciale asupra demonologiei Vechiului Testament și pe studiile generale de teologie biblică a Vechiului Testament.

Tot materialul trebuitor unui asemenea studiu general a fost lăsat la o parte pentru motivul înfățișat la nota 97.

Această întemeiere a demonologiei Vechiului Testament pe interpretarea creștină este motivată și de faptul că demonologia Noului Testament a fost descoperită de Mântuitorul „cu presupunerea și pe temelia învățăturii Vechiului Testament despre Satan și spiritele rele" (cum zice SCHOLZ, CXCVIII, p. 60/c).

Căci numai din ideile ce reies din Vechiul Testament — bazate pe diferitele texte, — nu se poate trage decât concluzia că Satan și demonii sunt ființe spirituale rele, dar ajunse rele prin ele însile, căci Dumnezeu a creiat toate bune și pentru a fi bune; că aceste ființe spirituale există, că lucrează împotriva omului, făcându-i rău, sau îndemnându-l la rău; că doresc starea rea a omului, pentru a-l îndepărta de Dumnezeu, și se opun la orice binefacere a lui Dumnezeu către om (să se vadă textele indicate la nota 96).

Iată ce zice SCHOLZ (CXCVIII, pp. 60-61; iar la p. 63 zice: „Vechiul Testament nu răspunde la chestiunea: de unde vine Satan, ce origină are, dar din toate ideile din Vechiul Testament, reiese că: Satan este numai o ființă spirituală rea, care original a fost creiată bună și numai prin ea însăși a ajuns rea, fiindcă tot ce a creiat Dumnezeu a fost creiat bun și pentru a fi bun".

Același lucru la NAU (CLVI, col. 918).

după robia babilonică apare *Satan împotrivindu-se la înfăptuirea* acestei opere de bine [99] pe care o vrea Dumnezeu.

Impotrivirea lui se întemeiază pe *acuzaţia că preoţia ebraică a săvârşit păcate* [100] *care au îndepărtat-o de legătura cu Dumnezeu.*

Iar *Satan cunoaşte îndeaproape şi ţine socoteala de păcatele preoţiei ebraice, întrucât a contribuit la săvârşirea lor* [101]. *Deaceea este îndărătnic în a acuza, cerând menţinerea* preoţiei ebraice *în starea de despărţire de Dumnezeu* [102].

Insă Dumnezeu *care a îngăduit activitatea lui Satan* asupra preoţiei *restrânge această activitate* [103], pentru că pe de oparte *păcatele săvârşite fuseseră ispăşite* [104] prin focul robiei, iar pe de altă parte pentru că *aşa voia Dumnezeu.*

Pentru ispăşirea păcatelor prin robie, Satan ar fi putut răspunde că aceste păcate, a căror gravitate o cunoştea, n'au fost îndeajuns ispăşite [105]. Dar împotriva graţiei dumnezeeşti, a voiei lui Dumnezeu [106], *Satan nu poate avea răspuns împotrivă şi trebue să se supună Stăpânului.* [107]

Rezultă din aceasta că Satan trebuie înţeles în acest pasagiu

---

99. Să se vadă notele 73 şi 77; HERMANN (LXXXVI, p. 757) şi SCHOLZ (CXCVIII, p. 51).

100. Să se vadă nota 67.

101. Să se vadă nota 63 şi: HOONACKER (XCIII, p. 606), MANGENOT (CXLV, col. 326), ROSKOFF (CXCII, p. 190), RENIE (CXC, p. 328), KREGLINGER (CXXVI, p. 274) şi MEIGNAN (CL, p. 528).

NAU (CLVI, col. 918) zice că Satan urăşte din gelozie oamenii, pe care caută să-i ducă la păcat, dar nu poate fără voia lui Dumnezeu; Satan nu are nici o putere asupra voinţei libere a omului. TROCHON (CCXXX, p. civ) crede că Satan era conştient de puterea lui şi deaceea adusese la judecată pe Iosua, la dreapta căruia sta să-l acuze.

102. Să se vadă notele 54 şi 61 şi HERMANN (LXXXVI, p. 758).

103. Să se vadă pentru aceasta HOONACKER (XCIII, p. 606), RAPPAPORT (CLXXXVIII, col. 118), PIEPEMBRING (CLXXVI, p. 228), MANGENOT (CXLV, col. 326), ROSKOFF (CXCII, p. 190), HERMANN (LXXXVI, p. 757), DAVIDSON (XLIII, p. 303), LAGRANGE (CXXXI, pp. 402—403), RENIE (CXC, p. 328), KNABENBAUER (CXXI, p, 316), NAU (CLVI, col. 918), SCHOLZ (CXCVIII, p. 61), DENNEFELD (LVI, p. 283), HALEVY (LXXVIII, p. 41, unde zice că deşi Satan, în cazul marelui preot Iosua, acuză cu de la sine putere — nu ca în Iob — este ruşinos adus la realitate de Dumnezeu).

104. Să se vadă notele 57 şi 70.

105. SMEND (CCV, p. 396) zice că Satan nu e satisfăcut şi cere încă pedepse pentru greşalele comunităţii; iar la p. 402: Dumnezeu — îngerul Domnului — se mânie pe Satan, care — cu toate nenorocirile venite asupra Ierusalimului — nu se mulţumeşte şi cere alte pedepse.

PIEPEMBRING (CLXXVI, p. 229) crede că Satan pretinde că nu există nici o expiere pentru poporul încărcat de păcate şi că deci Israel trebuie aruncat de la graţia dumnezeească.

106. In special Zaharia $3,_2$.

107. Zaharia $3,_2$; KNABENBAUER (CXXI, p. 316), MEIGNAN (CL, p. 258).

ca fiind *o ființă spirituală, reală* [108], *care dovedește voință și libertate; este însă o ființă mărginită și supusă voiei lui Dumnezeu, ca orice făptură* [109].

Este *o ființă activă* însă cu o *activitate care urmărește realizarea răului de către om, pe care încearcă să-l determine la aceasta. Se împotrivește la înfăptuirea binelui chiar atunci când îl săvârșește Dumnezeu.* Insă *împotrivirea lui se întemeiază — logic — pe opera lui, care constituie, în realitate, o piedică la înfăptuirea acestui bine.*

Prin această *activitate, care caută să despartă pe om de Dumnezeu și să-i învrăjbească, dovedește a fi o ființă care prin toate însușirile ei urmărește răul, neputând suferi binele.*

Lupta lui Satan împotriva binelui este totuși *mărginită de voia lui Dumnezeu*, împotriva căreia nu poate face nimic. Aceasta înseamnă că puterea și activitatea lui sunt limitate la atât, cât îngăduie voia lui Dumnezeu. Tăria acuzațiunilor lui se întemeiază pe acțiunile îndeplinite cu legală îngăduire, care retrăgându-i-se, acuzațiunile rămân fără rost.

Deci Satan este o ființă inferioară lui Dumnezeu, atât ca esență, cât și ca însușiri și putere; iar activitatea lui stă întru totul în puterea și libera voie a lui Dumnezeu.

Satan în acest înțeles întrebuințat, se integrează învățăturii despre demoni a Vechiului Testament, [110] care a fost înfățișată mai înainte.

Astfel trebuie înțeles personagiul Satan din profeția lui Zaharia.

---

108. Să se vadă în capitolul II, paragraful: „cum reiese din textul viziunii", cum și notele respective (de la 79—85), unde s'a dovedit din forma *numelui Satan* înțelesul de persoană, ființă reală.

Să se vadă deasemeni tot în capitolul II, paragraful: „cum a fost înțeles de către diferiți cercetători", cum și notele respective (86—94), din care se constată că diferitele înțelesuri atribuite lui Satan în acest loc, n'au negat spiritualitatea și realitatea persoanei Satan (în special nota 88), oricare ar fi fost înțelesul atribuit personagiului Satan în explicarea viziunii Profetului Zaharia (în afară de părerea susținută de Marti, nota 91).

Să se vadă și paragraful asupra „învățăturii Vechiului Testament despre demoni", cu notele respective (96—98).

HOONACHER zice (XCIII, p. 605): „personagiile din viziunea 4 sunt reale".

109. SCHOLZ (CXCVIII, p. 61).

110. HOONACKER (XCIII, p. 606), CALMET (XXI, p. 549), NAU (CLVI, col. 918—919),

SCHOLZ (CXCVIII, pp. 51—60; iar la p. 63 zice: din toate ideile din Vechiul Testament reiese că Satan era o *ființă spirituală*), TOBAC (CCXXV, p. 491), PIEPEMBRING (CLXXVI, p. 228).

RAPPAPORT (CLXXXVIII, col. 118): Satan în Zaharia ca și în Iob apare pentru prima dată ca ființă de sine stătătoare.

III. SATAN DIN PROFEȚIA LUI ZAHARIA ȘI DEMONOLOGIA ORIENTALĂ

1. Contactul religiei Vechiului Testament cu cele orientale și învățăturile lor esențial caracteristice. 2. Posibilitățile de influență și capacitatea de rezistență a poporului ebreu în acest contact.

Desigur că între marile cuceriri ale științei veacului trecut, loc de seamă ocupă descoperirea asemănărilor filologice între limbile numite azi indo-europene. Aceasta a înlesnit aplicarea metodei comparative în studiul limbilor și apoi în studiul religiilor.

Desvoltarea studiului religiilor comparate a făcut necesară aplicarea acestei metode și în studierea religiei Vechiului Testament. In vremea din urmă critica biblică a substituit, principiilor bazate pe evoluționism, pe cel arheologic-comparativ și în studiul religiei Vechiului Testament, socotind astfel necesară cunoașterea arheologiei și istoriei comparate a popoarelor.

Cum problema demonologică se integrează religiei, este de trebuință a urmări raportul în care stă învățătura despre demoni a Vechiului Testament față de învățătura religiilor orientale. Și este absolut trebuitoare o asemenea înfățișare comparativă, pentru că — în sânul protestantismului — cea mai mare parte dintre criticii independenți susțin că, în religia Vechiului Testament, concepția despre demoni este cu totul nouă, având origina în religiile orientale, în deosebi în demonologia persană [111]; pentrucă mulți dintre criticii conservatori-protestanți și unii dintre cercetătorii catolici ai istoriei și religiei poporului ebreu înclină să creadă că a fost cu putință o influență a demonologiei persane asupra celei vechiu-testamentare, atât în timpul, cât și după robia poporului ebreu în Babilonia [112]; și pentrucă profeția lui Zaharia aparține vremii imediat următoare întoarcerii din robie, se va cerceta, în cele ce urmează, întrucât Satan din această profeție reprezintă sau nu o influență străină.

Expunerea din acest capitol va urmări: 1. contactul religiei Vechiului Testament cu cele orientale și învățăturile lor esențial caracteristice; 2. posibilitățile de influență și capacitatea de rezistență a poporului ebreu în acest contact.

---

111. Să se vadă în capitolul II, paragraful: „cum a fost înțeles de către diferiți cercetători", în special părerile expuse la nota 89.

112. Să se vadă în capitolul II, paragraful: „cum a fost înțeles de către diferiți cercetători", în special nota 90.

CONTACTUL RELIGIEI VECHIULUI TESTAMENT CU CELE ORIENTALE

Invăţătura Vechiului Testament cuprinde adevăruri de credinţă descoperite de Dumnezeu pentru înfăptuirea planului de mântuire a neamului omenesc. Pentru pregătirea omenirii pentru mântuire aceste adevăruri au fost trăite în viaţa unui popor, special ales pentru aceasta şi îndeaproape veghiat de Dumnezeu în această trăire. Prin această alegere şi descoperire Dumnezeu intervine în istoria lumii. Prin purtarea de grijă în conducerea poporului ales a luat naştere „teocraţia". Istoria poporului ales — poporul ebreu — şi deci şi a religiei lui, prin această strânsă legătură cu planul dumnezeesc de mântuire a omului, este, în chip firesc, în primul rând opera acestei intervenţii supranaturale a lui Dumnezeu şi abia în al doilea rând opera unei desvoltări naturale a vieţii lui.

Cercetarea desvoltării religiei poporului ebreu şi a raporturilor ei cu religiile celorlalte popoare se poate face numai din acest din urmă punct de vedere.

Religia poporului ebreu este religia descoperită a Vechiului Testament. Ea a avut însă o viaţă istorică, asemeni celorlalte religii, care se poate urmări în viaţa istorică a poporului ebreu desfăşurată înainte şi între veacurile 15 şi 5 î. d. H. [113]. Iar

---

113. Epocile de desvoltare pe care le prezintă istoria poporului ebreu în acest timp sunt în directă şi strânsă legătură cu trăirea, cu practicarea învăţăturii religioase descoperite. Astfel se detaşează în chip caracteristic următoarele epoci: a) dela Moise până în vremea primilor trei regi (veac. 15-10) şi b) dela împărţirea în două regate, până la întoarcerea din robia babilonică (veac. 10-6).

Prima epocă îşi caracterizează începuturile printr'un fapt de deosebită importanţă: descoperirea legii pe care Dumnezeu o dă poporului prin Moise. Legea aceasta cuprinde adevăruri noi de credinţă şi repetă altele cunoscute poporului, prin trăirea lor — cu veacuri înainte — în viaţa strămoşilor lor. Adevărurile nou-descoperite pornesc însă, dela o bază de recunoaştere a altor adevăruri mai uşoare şi mai simplu trăite în viaţa înaintaşilor lor.

Înaintaşii poporului ebreu — popor care primeşte legea lui Moise — sunt patriarhii; iar viaţa lor este cunoscută sub numele de epoca patriarhilor. Această epocă reprezintă în realitate sâmburele, care încolţit şi cu grijă purtat, a făcut cu putinţă viaţa religioasă a poporului ebreu de mai târziu.

Într'adevăr în viaţa patriarhilor (Abraam, Isaac, Iacob şi fiii săi) se observă — în special în viaţa lui Abraam — rezistenţa lor în credinţe deosebite de ale neamurilor în mijlocul şi lângă care trăiau. Credinţele acestea — caracterizate în special prin concepţia unui singur Dumnezeu, creator şi stăpân al lumii — nu par a fi fost noi, ci dimpotrivă foarte vechi, urcând spre începuturile omenirii. Dela această concepţie monoteistă, popoarele, în timp îndelungat, trecuseră spre o concepţie politeistă. Într'un stadiu de rezistenţă pe acest drum urmat de toţi se află parte dintre semiţi în vremea alegerii lui Abraam, care în orice caz rămăsese în concepţia monoteistă.

Odată fapt împlinit alegerea lui Abraam, Dumnezeu descoperă patriarhilor noi adevăruri de credinţă, le acordă graţie deosebită şi, în cadrul acestei graţii, le face făgăduinţe mari referitoare la urmaşii lor. Aceste făgăduinţe Dumnezeu le întăreşte prin încheierea unui legământ.

În epoca patriarhilor se întâlneşte aspectul cel mai eroic al credinţei

prin viaţa ei istorică se poate cerceta contactul pe care această religie l-a avut cu credinţele celorlalte popoare din vremea descoperirii şi până în vremea încheierii canonului cărţilor Vechiului Testament [114].

Viaţa istorică a poporului ebreu se desfăşoară o vreme pe pământul Canaan, pe care-l stăpâneşte formând un stat teocratic. O altă vreme în afară de ţară, în robie, între popoarele orientale. După liberarea din robie, o parte întorcându-se în patrie a întemeiat o comunitate religioasă, care a încercat, fără rost, să întemeieze un stat, iar altă parte a rămas răspândită între neamuri formând începuturile acelui mare fenomen — specific poporului iudeu — care a căpătat numele de *diaspora*.

Dela aşezarea în Canaan şi până la desfiinţarea statului ebraic, adică până la robirea celor două regate, viaţa poporului ebreu se desfăşoară pe acelaşi pământ. Câtă vreme a trăit în ţară poporul ebreu a avut legături neîntrerupte cu popoarele din Canaan

---

într'un singur Dumnezeu şi în purtarea Lui de grije. Eroismul credinţei din vremea patriarhilor duce la întărirea, la împământenirea acestei credinţe monoteiste, la o adevărată şi integrală trăire a ei.

Trăirea credinţei într'un singur Dumnezeu în vremea patriarhilor face cu putinţă frământarea religioasă excepţională, a cărei deslegare este darea legii, încheierea legământului, întemeierea teocraţiei prin Moise.

De aci înainte viaţa religioasă a Ebreilor intră într'o epocă de fixare, de trăire a noilor adevăruri descoperite. Pentru ca, după aceea, prin contactul permanent cu credinţe străine, să ajungă la grele căderi.

Până în vremea regalităţii, viaţa poporului ebreu înfăţişează *atitudinea poporului faţă de învăţătura descoperită* şi *formarea convingerii* — prin experienţe dureroase ca cele din vremea judecătorilor — *că trăirea integrală a adevărurilor de credinţă descoperite, este cu totul necesară*. Vremea celor trei regi înfăţişează trăirea deplină, integrală în această convingere, viaţa unui popor în plină înflorire naţională şi desăvârşită puritate religioasă.

Este deci o epocă de pregătire în chip practic şi progresiv, de instruire, urmărind însuşirea, improprierea de către om a adevărurilor descoperite de Dumnezeu. Este o epocă de ascensiune progresivă, ascensiune pe care Dumnezeu o ajută.

In schimb cea de a doua mare epocă, dela despărţirea regatelor până la robia babilonică, este o epocă de coborîre, de cădere progresivă, cădere pe care Dumnezeu nu o împiedică, ci o avertizează.

Căci în întreaga existenţă a celor două regate (Israel — 933-722 şi Iuda — 933-586) se întreţes vremurile de cădere în idolatrie — lungi şi repetate — şi vremurile de revenire, mult mai scurte şi mai rare, cu activitatea profeţilor. Activitate care se poate reduce în esenţă la a atrage luarea aminte asupra nesocotirii legii prin căderea în idolatrie, a face cunoscute datoriile de popor ales şi părtaş al legământului faţă de Dumnezeu, a anunţa — ca o consecinţă a acestei stări — pedeapsa necesară a robiei. Adică, o continuă avertizare adresată poporului de către Dumnezeu. (Să se vadă şi PR. POPESCU-MĂLĂEŞTI (CLXXXIV, pp. 19-49) unde epocile de desvoltare ale religiei Vechiului Testament sunt mai în amănunt înfăţişate; deasemeni şi NIKEL (CLIX, pp, 844 sq. şi 933 sq.).

114. Epoca ce urmează cuprinde o desvoltare în credinţele religioase ale poporului ebreu, care nu mai angajează Vechiul Testament, fiind de aci înainte vorba de Iudei, nu de Ebrei, şi de învăţătura religioasă a *iudaismului*, nu a *Vechiului Testament*.

sau din jurul Canaanului şi legături întâmplătoare cu popoarele îndepărtate ale marilor imperii — egiptean, asirian şi babilonean.

Aceste legături au adus în chip firesc la un contact al religiei descoperite a Vechiului Testament cu religiile acestor popoare. Contactul cu religiile popoarelor canaanee a dat naştere în viaţa religioasă a Ebreilor, încă dela aşezarea lor în Canaan, unui conflict care a durat tot timpul cât au locuit în ţară şi a cărui cunoştinţă lămureşte înţelesul istoriei — religioase mai ales — a poporului ebreu în această vreme [115].

Contactul cu aceste religii a produs într'adevăr apostasii, căderi în idolatrie, a dat naştere unui conflict religios în trăirea adevărurilor de credinţă descoperite, dar n'a putut înrâuri atât de mult, încât să denatureze sau să ştirbească cu ceva învăţătura religioasă a Vechiului Testament. La păstrarea curăţiei credinţei

---

115. Cucerind Canaanul, poporul ebreu nu a nimicit popoarele care-l locuiau, ci s'a mărginit la o supunere paşnică, de reducere fie la o stare de vasalitate, fie de conlocuire, care duce în chip fatal la influenţe idolatre din partea religiei politeiste a Canaaneilor. Vremea aceasta a fost vremea de încercare a desvoltării religioase la care erau chemaţi Ebreii. Incercare necesară pentru a face din poporul ebreu un vrednic depozitar al religiei descoperite.

In Canaan au venit în contact învăţătura monoteistă a religiei descoperite, greu de pătruns, cu un cult şi viaţă morală de înaltă ţinută, cu religiile care adorau puterile naturale, fără principii adânci, cu un cult vesel şi destrăbălat, cu precepte morale care nu cereau eforturi, ci încurajau slăbiciunile.

Zeii Canaanului erau personificări ale puterilor naturale, mai ales dintre cele care aveau vre-o legătură cu viaţa agricolă. Sunt — masculini şi femenini—, Baali şi Astarte, cu caracter local; fiecare loc îşi are stăpânul (Baalul) său, ca cel ce dă viaţa şi asigură producţia şi creşterea, având deasemeni şi Astarta sa, zeiţă a fecundităţii, principiul femenin al naturii. Erau adoraţi cele mai adesea sub forma taurului şi a vacii.

Faptul că Ebreii erau înclinaţi către idolatrie, din pricina vieţuirii îndelungate între popoare politeiste, făcea foarte grea trăirea de acum a învăţăturii monoteiste descoperite. Adăugând la acestea şi spiritualitatea înaltă a ideilor religiei monoteiste descoperite se înţelege de ce între Ebrei au fost atât de multe şi repetate cazurile de apostasie.

Alături de aceste căderi în idolatrie, care uneori luau caracter primejdios, a existat însă în sânul poporului o trăire integrală a adevărurilor de credinţă descoperite, trăire reprezentată printr'un mic „rest" din popor, format din cei aleşi, prin preoţie (care în vremea din urmă decade deasemeni) şi mai ales prin profeţi.

Asupra religiei Canaanului şi raporturilor ei cu cea a Ebreilor să se vadă şi: POPESCU-MĂLĂEŞTI (CLXXX, pp. 69—70; CLXXXII, pp. 10—11 şi 18-20; CLXXXIII, pp. 96—103), LAGRANGE (CXXXII, pp. 83 sq. şi 119 sq.), DENNEFELD (XLV, pp. 79—82), DESNOYERS (XLVIII, vol. I, pp. 24; 229—293), CHEMINANT (XXXII, pp. 54—63), DHORME (LII, pp. 175—187), BARROIS (IX, col. 1014—1018), NIKEL (CLIX, pp. 892—899), VIGOUROUX (CCXXXVI, pp. 69—95), DUFOURCQ (LIII, pp. 89—121 şi 257—260), TOUZARD (CCXXVII, col. 1606—1607), JEAN CHARLES (CIII, pp 270—315; 407—416; 665—670). LODS (CXL, pp. 95—171), KINZLER (CXVI, p. 267 sp.), LACTANŢIU (CXXIX, p. 155 sq.), KÖNIG (CXXIV, pp. 295—318), SELLIN (CCII, pp. 47—52; 79—94), PEAKE (CLXXI, pp. 209—211), KAUTZSCH (CXI, pp. 644—648), REINACH (CLXXXIX, pp. 57—64), FOURNIER (LXIV, pp. 136—142), PATON (CLXX, pp. 283—298, stăruind în special asupra influenţei la pp. 291—292), FRAZER (LXV, pp. 4—7), SÖDERBLOM (CCVII, pp. 111—119, în special asupra influenţei pp. 128—134).

descoperite au contribuit acei drept credincioşi care n'au lipsit niciodată din poporul ebreu şi care au redus la nimic înrâurirlle din afară.

Despre un contact efectiv cu religia asiro-babiloneană şi cu cea persană nu se poate vorbi, în vremea cât Ebreii locuiesc în Canaan. Legăturile între Ebrei şi Asiro-babiloneni, în această vreme, sunt întâmplătoare, periodice chiar, rare, de natură politică şi de distanţă, fără vreo apropiere de viaţă între popoare. Ori acest fel de legături nu poate duce la înrâuriri de credinţe religioase, fapt care presupune o îndelungată trăire în comun sau cel puţin o vecinătate de lungă durată. Odată cu desfiinţarea statului lor, Ebreii robiţi şi deportaţi trăiesc în mijlocul popoarelor asiro-babilonene [116]. In timpul acestei robii şi după liberarea din robie, Iudeii

116. Cele două regate ebraice, care iau fiinţă la 933 din pricina vieţii lor, atât în latura religioasă, cât şi în cea socială, merg către desfiinţarea lor. Privind viaţa lor din punctul de vedere religios — al trăirii integrale a adevărurilor descoperite de Dumnezeu — Sfânta Scriptură înfăţişează istoria acestor două regate, alegând numai anumite evenimente şi oameni, pe care le judecă din punctul de vedere teocratic. Stăruie să scoată la ivială că prosperitatea materială şi politică a neamului depinde numai de credincioşia faţă de Dumnezeu şi de legea dată de El. Acolo este isvorul păcii şi garanţia împlinirii făgăduinţelor date. Istoria Vechiului Testament, în acele adânci lecţii de filosofie a istoriei, alege evenimentele şi faptele omeneşti care dovedesc că prin călcarea credincioşiei faţă de lege şi Dumnezeu, regii şi poporul au pricinuit pedepsirea lor, prin desfiinţarea regatelor şi robirea poporului.

Intâiu este pedepsit regatul de Nord — al lui Israel — fiind desfiinţat în 722—721 î. d. H. de către Asirieni, iar poporul dus în robie în părţile de răsărit ale imperiului asirian, *printre locuitorii mezi.*

Iar după 135 de ani, în 587—586 î. d. H., este desfiinţat şi regatul de Sud — al lui Iuda — de către Babiloneni, iar poporul dus în robie în Babilonia.

Cartea a II Regi dela cap. 16-25 descrie desfiinţarea regatului Israel. In special cap. 17 înfăţişează o extraordinară sinteză a istoriei poporului Israel, arătând origina, desvoltarea, decăderea şi nimicirea regatului în legătură cu viaţa religioasă a poporului din regatul de Nord, din a cărui pedeapsă, poporul din Iuda nu a putut învăţa îndreptarea sa.

Privită din punct de vedere istoric, social, politic, viaţa poporului ebreu din cele două regate — indiferent de ţinuta specială a istoriei lor — prin jocul politic al alianţelor, prin neînţeleapta politică de a lua parte şi atitudine în conflictul dintre imperiile mari (Egiptenii de o parte şi Asirienii şi Babilonenii de cealaltă parte), prin desele răscoale făcute în unire cu regatele vecine, din Siria, poporul acesta îşi semna singur condamnarea la nimicire din partea unuia dintre imperiile, care, având stăpânire asupra Asiei Occidentale, ar fi dorit linişte şi siguranţă în acest punct de hotar între Orient şi Occident.

Dacă politica regatelor ebraice ar fi fost cea de desăvârşită neutralitate; dacă viaţa politică ar fi avut ca obiect numai viaţa dinlăuntrul neamului, nimicirea lor n'ar fi fost ceva neapărat necesar pentru imperiul asirian ori pentru cel babilonean.

Să se vadă pentru această latură:

MORET (CLII, pp. 658—660; 667—668; 676—687, în special pentru regatul de Nord; iar pp. 729—744, pentru regatul de Sud), DUFOURCQ (LIII pp. 260, 277 sq. pentru regatul de Nord; iar pp. 419—421 pentru regatul de Sud), LODS (CXLI, p. 17-53), KITTEL (CXIX, p. 27 sq., 52 sq., 94 sq.), DENNEFELD (XLV, pp. 123—157), SELLIN (CCII, pp. 201—266 pentru regatul de Nord, iar pp. 266—326 pentru

au legături neîntrerupte şi cu poporul şi religia persană [117].

Acum se poate vorbi de un contact direct între religia Vechiului Testament şi cea a popoarelor orientale. Insă pentru ca în acest contact să fie cu putinţă o înrâurire, dintr'o parte sau alta, este nevoie ca, pe lângă starea de îndelungă convieţuire, să existe şi asemănări de credinţe care să înlesnească împrumutul de credinţă, şi chiar înrâurirea doctrinală.

---

regatul de Sud), KITTEL (CXVIII, pp. 447—450 şi 463—474 pentru regatul de Nord, iar 530—549 pentru regatul de Sud), CHEMINANT (XXXII, pp. 93—113 pentru regatul de Nord; iar pp. 114—162 pentru regatul de Sud). PELT (CLXXII, vol. 2, pp. 97—125, 262—269, 310—319), VIGOUROUX (CCXXXVI, vol. 3, pp. 486—569; vol. 4, pp. 1—154), OUSSANI (CLXVII, pp. 10-17), ARENDZEN (III, pp. 179—189), HOMMEL (XCII, pp. 176—190, în special p. 186 sq.; şi pp. 288—320), DHORME (LI, pp. 532—536), BARNES (VIII, pp. 506—516, în special p. 512 sq.), GRANT (LXIX, pp. 60-81), prezintă o schiţă sumară a poporului ebreu de la căderea Samariei până la întoarcerea din robie.

RICCIOTTI (CCXLII, vol. I, pp. 396—426 — pentru istoria sbuciumată a regatului de Nord şi pp. 427—496 — o expunere mult mai desvoltată asupra istoriei regatului de Sud).

PR. POPESCU-MĂLĂEŞTI (CLXXX, pp. 63-67) înfăţişează, într'un paragraf special, „caracterul istoriei Vechiului Testament".

FRAZER (LXV, pp. 12-18) face o succintă prezentare istorică a poporului ebreu, a credinţelor lui şi a situaţiei lui sociale (întărită pe datele din notele 32-71 de la pp. 236—241).

JEAN CHARLES (CII, pp. 229—279) ocupându-se de poporul ebreu în Babilon analizează cauzele politice (pp. 229—230) şi religioase (pp. 230—240), care au dus la robie; deasemeni analizează viaţa poporului ebreu, în robie, arătând că era strâns legată de credinţa lui (pp. 240—261); întoarcerea în ţară şi formarea comunităţii care păstrează atât în viaţa ei, cât şi în descrierea istoriei ei caracterul teocratic (p. 266).

117. Legăturile poporului ebreu cu poporul medo-pers sunt mai vechi decât din vremea cuceririi Babilonului de către Cirus (538 î. d. H.), sau chiar de când imperiul medo-pers înstăpâneşte pe cel babilonean, adică în prima jumătate a veacului 6 î. d. H.

Sfânta Scriptură, în II Regi, cap. 17, 6 şi reluată în 18, 11 face o afirmaţie îndeobşte recunoscută de istorici ca adevărată (să se vadă trimiterile dela nota 116), că Ebreii care formau populaţia regatului de Nord, au fost aşezaţi în răsăritul imperiului asirian, adică în mijlocul unei populaţii formată din mezi (madai).

Şi cum populaţia medă locuia ţinuturi învecinate cu cele locuite de Perşi — înrudiţi de altfel şi prin origină (să se vadă MORET (CLII, pp. 706—710), RICCIOTTI (CCXLII vol. 1, pp. 425—426) şi PELT (CLXXII, pp. 310—314) — însemnează că legăturile dintre aceste popoare încep în realitate la sfârşitul veacului 8 şi continuă în întreg veacul 7 şi parte din 6 î. d. H., până când, prin cucerirea imperiului babilonean de către Perşi, legăturile acestea se întind şi la populaţia ebraică a regatului de Sud, dusă în robie în Babilonia la începutul veacului 6 î. d. H.

După liberarea din robie, sub stăpânirea persană (până la 330 î. d. H.). şi după aceea, legăturile între aceste popoare au continuat.

Pe baza acestui fapt istoric, PETTAZZONI (CLXXV, pp. 80-84) susţine influenţa învăţăturii religiuni a Vechiului Testament asupra reformatorului Zoroastru, ceeace ar explica tendinţa monoteistă a religiei persane după reforma acestuia. Să se vadă în legătură cu aceasta şi SCHÜRER (CC, p. 92 sq.).

Şi fără îndoială, că pare demnă de crezare, presupunerea că Medo-Perşii au avut cunoştinţă de religia mozaică, înainte de contactul cu Iudeii robiţi în Babilon, adică abia după cucerirea acestuia de către Cirus.

Altfel, chiar decretul lui Cirus la cucerirea Babilonului, cu cunoscuta alipire faţă de Dumnezeu-Iahve, pare nenatural, fără presupunerea acestei anterioare cunoaşteri a religiei mozaice în viaţa societăţii din care venia Cirus.

IDEILE CARACTERISTICE DIN RELIGIA VECHIULUI TESTAMENT ŞI DIN CELE ORIENTALE

I. *Religia Vechiului Testament* [118] cuprinde învăţături *descoperite* de Dumnezeu şi *trăite de acel popor ales* şi legat de El printr'un *legământ* pentru a trăi integral aceste învăţături, care aveau să aducă mântuirea întregi lumi, către care urmau să fie răspândite.

Aceste învăţături descoperite se caracterizează prin următoarele credinţe:

---

118. Infăţişarea credinţelor caracteristice atât religiei Vechiului Testament, cât şi celorlalte religii — asiro-babiloneană şi persană — nu se poate face, în cadrul acestei lucrări, decât în aceste puţine cuvinte. Trimiterile care ar fi trebuit făcute la fiecare adevăr religios şi credinţă, nu se pot face căci învăţăturile caracteristice fiecărei religii sunt prezentate într'o sinteză, cât s'a putut mai gene rală; şi deasemeni pentru că ar fi îngreuiat şi mărit peste măsură lucrarea de faţă, al cărei scop este înfăţişarea credinţelor despre demoni în una din cărţile Vechiului Testament, faţă de cele ale religiilor orientale.

Insă, pentru convingerea ca şi pentru adâncirea şi înţelegerea — şi de alţi cercetători — a problemelor expuse aci se vor arăta, pentru fiecare dintre aceste religii, lucrările folosite. care în chip special au ajutat această înfăţişare.

Iată pe cele ce privesc mai ales — comparativ însă — religia Vechiului Testament.

Pr. Popescu-Mălăeşti (CLXXX, pp. 58—92—despre „caracterul religie Vechiului Testament"; CLXXXIII, p. 43; CLXXXIV, pp. 4—19; p. 42 sq), Nikel (CLIX, pp. 841—892, în special: pp. 854—870; 875—883; 913—929; 957—977), Lagrange (CXXXII, pp. 70—118), Prat (CLXXXV, col. 1220—1244, în special col. 1230—1244), Dufourcq (LIII, pp. 225—422), Peters (CLXXIII, pp. 11—60). Touzard (CCXXVII, col. 1566—1614; CCXXVI, pp. 11—163, în special pp. 68—121), Jean Charles (CIII, pp. 660—666).

Smend (CCV, p. 96 sq. şi p. 265 sq.), Kreglinger (CXXVI, pp. 130—151; 248—278), Vaganay (CCXXXIII, col. 822—825), Mangenot (CXLVI, col. 948—1016, în special 984—1000), Desnoyers (XLVIII, vol. 3, pp. 244—328), Hitschcok (LXXXIX, p. 1 sq.), Lods (CXL, p. 241 sq. şi 492—567), Fougères (LXIII, pp. 239—241), Baeck (VI, pp. 295—335), Vigouroux (CCXXXVI, vol. 4, pp. 421—435 şi 448—487), Davidson (XLII, pp. 197—205), Kautzsch (CXI, pp. 612—732, în special pp. 634—648; 678—997 şi 708—715), Whitehouse (CCXXXIX, pp. 590—592), Sellin (CCII, pp. 121—139, 189—201, 238—263. 302—303), James (C, pp. 670—677).

Söderblom (CCVII, pp. 119—141) stăruie în special asupra caracterului particular al monoteismului mozaic.

Hehn (LXXXV, pp. 213—271; 271—293) înfăţişează caracterul religiei israelite faţă de cea babilonenană şi stăruie asupra caracterului particular al monoteismului mozaic (transcendenţa ideii de Dumnezeu). König (CXXV, p. 120 sq.) stăruie asupra aceluiaşi lucru.

Bennet (XIII, p. 556 sq.)—asupra concepţiei despre păcat; iar Adler (I, pp. 202—205) se ocupă în special de Israeliţi. Hoyle (XCVI, pp. 784—803, în special 786—788) înfăţişează învăţătura despre duhul lui Dumnezeu în epoca exilică şi post-exilică.

Joseph (CVIII, pp. 138—148) expune învăţătura despre mântuire în Vechiul Testament (p. 138) şi dobândirea acestei mântuiri (p. 140).

Loewe (CXLII, pp. 612—615) expune în special iudaismul ca urmare a desvoltării credinţelor vechiu-testamentare în legătură cu influenţele din afară. Barton (X, pp. 595—597) se ocupă de demonologia cărţilor canonice în special. Suffrin (CCXIII, pp. 112—114) vorbeşte despre un presupus dualism — de împrumut — în legea Ebreilor în epoca târzie a iudaismului.

a) *Despre Dumnezeu*, că este *mai presus de fire, nemărginit de spațiu și timp* și că în puterea și voia Lui stau toate. El a creiat totul. *Este spirit, personal, viu; unul* — căci în afară de El nu există altul; *veșnic* — căci este fără început și fără sfârșit. *Neschimbător, sfânt, bun* și îndelung *milostiv.*

b) *Despre lume*, că a fost creiată prin puterea și voia lui Dumnezeu în stare de perfect echilibru și în totul bună. Lumea cuprinde o *parte spirituală și una materială*, a cărei încununare este *omul, creiat după chipul și asemănarea lui Dumnezu. Lumea spirituală* și *omul* au fost destinați să steie în necurmată apropiere de Dumnezeu pentru a-L preamări conștienți și liberi. Deaceea au fost înzestrați cu *libertate morală.* Unele ființe din lumea spirituală au păcătuit *prin întrebuințarea libertății morale* în alt scop, îndemnând și pe om la aceeași rea *întrebuințare a libertății sale. Astfel a luat naștere răul.* Prin aceasta lumea s'a îndepărtat de Dumnezeu, rupând legătura directă cu El, din care pricină omenirea a ajuns sub puterea și stăpânirea răului.

c) *Despre raporturile lui Dumnezeu cu lumea*, că ele constau pe de o parte în *voia și acțiunea lui Dumnezeu de a readuce în apropierea Sa lumea* care păcătuise; și pe de altă parte *în voia și acțiunea lumii de a reveni* în apropierea lui Dumnezeu și a-L preamări.

Pentru înfăptuirea acestui lucru se cere omului o stare deosebită de curăție, de sfințenie pe care omul o poate înfăptui numai prin îndeplinirea anumitor condițiuni hotărîte de Dumnezeu în adevărurile descoperite. Ca ajutor pentru realizarea acestor stări de sfințenie, de curăție, omul are: *legea, cultul cu preoția lui, și profeții.*

II. *Religiunea asiro-babiloneană* [119] *este politeistă. Ea învață:*

a) *Despre zei*, că există nenumărate divinități, socotite cerești, din care pricină sunt reprezentate tipic prin astre (înțelegându-se

---

119. Condamin (XXXV, pp. 716—753; XXXVI, pp. 327—390, în special p. 367 sq.), Delaporte (XLIV, pp. 151—192 și 341—352), Dhorme (L, pp. 33—210 — conferința a xi-a — în special p. 60 sq.), Bezold (XVI, pp. 42—59, în special 48—56), Lagrange (CXXXII, pp. 79—139; 244—268; 297—350), Schott (CXCIX, pp. 47—64), Hehn (LXXXV, pp. 16—100 — religia Babilonenilor; pp. 102—149 — religia Asirienilor; pp, 150—213 — religia veche semită).

Dhorme (LII, pp. 129—163), Dufourcq (LIII, pp. 122—129 și primele 5 note adiționale, pp. 130—142), Söderblom (CCVII, pp. 83—108, în special pp. 88—97), Plessis (CLXXVIII, col. 713—852, în special col. 834—848), Pannier (CLXVIII, col. 1153—1160; CLXIX, col. 1364—1365), Hommel (XCII, pp. 215—224).

König (CXXIV, pp. 389—402; 472—479), James (C, pp. 661—668), Jastrow (CI, pp. 536—583), Kent (CXIV, p. 714), Jean Charles (CIII, pp. 333—406; 417—429), Fournier (LXIV, pp. 91—108), Thompson (CCXXIII, pp. 568—571; CCXXIV, pp. 741—747), Pinches (CLXXIX, pp. 109—110).

Reinach (CLXXXIX, pp. 49—54; iar la pp. 56—57 afirmă că popularea

prin acestea cerul). Aceste divinităţi sunt socotite spirituale — uneori numai abstracţiuni — şi nu au veşnicie, căci au apărut în timp. Ele înfăţişează în realitate numai o zeificare a naturii şi a puterilor ei. Zeii sunt reprezentaţi după modelul vieţii omeneşti în perechi, familie, soţi şi copii, iar înrudirea aceasta a dus în desvoltarea religiei, la gruparea în triade. Zeii, deşi în această înrudire, sunt totuşi indepedenţi unul de altul.

Acestui politeism i s'a atribuit încercarea de a realiza un monoteism prin desemnarea unuia dintre zei ca zeu mai mare, cel dintâiu între ceilalţi egali lui, care însă continuă a exista, fie alături de el, fie sub stăpânirea acestuia, de care caută să se libereze prin luptă. Este aşa dar, în realitate, realizarea *unui monarhism religios*, nu a unui monoteism.

Intâietatea ori supremaţia unor popoare asupra altora este în strânsă legătură şi este o consecinţă a întâietăţii ori supremaţiei pe care o reuşesc zeii în lupta dintre ei. Astfel zeul cetăţii principale a poporului învingător devine în genere zeul suprem faţă de zeii popoarelor supuse, care îi aduc omagii împreună cu supuşii lor.

b) *Despre lume*, că a fost creiată — în total sau în parte — de aceşti zei. Fiecare zeu—sau pereche de zei—stăpâneşte o parte din lume, o provincie, o cetate, o familie sau individ, acordând ajutor şi protecţiune cu osebire adoratorilor săi.

c) *Despre raporturile zeilor cu lumea şi origina răului în lume*, că din pricina stării de imperfecţiune a lumii creiate, aceasta săvârşeşte păcatul, silind astfel pe zeii protectori să se depărteze mâhniţi de protejaţii lor. Aceştia, lipsiţi de protecţie, cad în stăpânirea spiritelor rele dela natură, care reprezintă diferitele lipsuri fizice şi spirituale şi sunt inferioare zeilor. Pierderii favorurilor divine, prin păcat, se datoreşte aşa dar origina tuturor relelor din lume. De aceste rele lumea poate scăpa recâştigând favorurile zeilor prin actele de cult. Prin practicele de magie, se credea că pot fi făcute inofensive spiritele rele. Astfel morala se reduce la temerea de zei, rugăciuni şi jertfe de animale care înlocuiesc, în chip real, pe om.

Din deosebirile mari ce există între ideile caracteristice religiei Vechiului Testament şi religiei asiro-babiloneană, reiese că, din contactul acestor două religii, chiar dacă s'ar fi ajuns la o înrâurire

---

cerului cu zei — transformarea religiei babilonene în religie astrală — a dus la realizarea unui început de monoteism prin evoluţia zeului soarelui ca zeu suprem), ZIMMERN (CCXLI, pp. 309—319, în special pp. 309—314) — asupra zeilor asiro-babiloneni şi p. 319 asupra caracterelor religiei babilonene.

LANGDON (CXXXV, pp. 531—533), JEREMIAS (CV, pp. 183—186), KING (CXV, pp. 783—786), TOUZARD (CCXXVII, col. 1607—1609), FURLANI (CCXLIII, vol. 1, pp. 88-197, 330-347).

directă asupra Vechiului Testament, aceasta putea produce — ca şi contactul cu religia Canaaneilor — numai căderi în idolatrie, apostasii, dar nu denaturări esenţiale ale credinţelor fundamentale ale religiei superioare a Vechiului Testament.

III. *Religia persană* [120] reprezintă însă, faţă de religiile cu care a fost în contact religia Vechiului Testament, o superioritate de luat în seamă, care se poate rezuma la tendinţa de *sistematizare* a credinţelor politeiste. Înrâurită de vechea religie naturalistă iraniană — şi printr'o încercare de a realiza, oarecum evolutiv, un monoteism real—religia persană învaţă:

a) *Despre divinitate,* că există un dualism a două principii: unul al binelui şi altul al răului, ca urmare a încercării de a realiza un principiu moral, supremaţia binelui — luminei, faţă de rău — întunerec. Deaceea în religiunea persană din epoca ahemenidă, care interesează problema urmărită aci, se înfăţişează: *un dumnezeu, principiu al binelui — Ahuramazda —, spirit, independent şi stăpân suprem al lumii şi al celorlalţi zei* a căror existenţă nu o neagă. *Alt dumnezeu, principiu*

---

120. Lucrarea de faţă se interesează numai de starea şi credinţele religioase ale Perşilor sub dinastia ahemenidă. Totuşi înfăţişarea sumară a religiei persane făcută aci se referă la întreaga evoluţie religioasă a Perşilor (nu numai la epoca dela 550—330 î. d. H., epoca ahemenidă). Pentru că isvoarele — inscripţiile regilor ahemenizi — nu sunt suficiente pentru a închega o învăţătură religioasă; pentru că în epoca ahemenidă se întâlnesc în viaţa poporului medopers trei religii: una a regilor, alta a poporului şi a treia a magilor; iar credinţele religioase ale religiei regale, aşa cum reies din inscripţii, nu pot angaja şi credinţele poporului, cu care — în realitate — a avut legături, contact de credinţe, poporul ebreu; pentrucă data compunerii Avestei nu este încă definitiv stabilită, iar părerile sunt şi mai împărţite în ceeace priveşte epoca de definitivare a învăţăturilor înfăţişate în ea; pentrucă în epoca ahemenidă, Avesta nu este carte de temelie pentru religia Perşilor, ca în epoca dinastiei sasanide (de la 227—651 d. H.), în care timp religia zoroastrică devine religie de stat şi este cunoscută îndeobşte sub numele de mazdeism.

Încă, pentru că cei ce susţin o influenţă a dualismului persan, în special a demonologiei persane, asupra religiei Iudeilor, o fac referindu-se mai mult la credinţele expuse în Avesta. Şi astfel se atribuie Avestei — în genere — numai colecţionarea sau redactarea credinţelor vechilor Perşi, nu numai a celor ce se pot întrevedea în inscripţiile regilor ahemenizi.

Dacă viitoarele cercetări vor dovedi că învăţăturile religioase din vremea Ahemenizilor nu erau aceleaşi cu cele din cuprinsul Avestei, cu atât mai mult susţinerea unei influenţe dualiste asupra monoteismului Vechiului Testament va fi lipsită de autoritate.

In general, credinţele înfăţişate în Avesta sunt socotite ca realizate prin reforma religioasă a lui Zoroastru (Zarathustra). Acesta — de origină med — a conceput reforma şi, pentru aceasta fiind urît şi persecutat de către magii mezi, a trecut în ţinutul Perşilor, unde a fost bine primit. Ar fi trăit pe la începutul veacului 7 î. d. H.

Avesta, codul sacerdotal, preoţesc al reformei lui Zoroastru, cuprinde — în forma în care se află azi — trei părţi importante şi bine definite: Gâthâ — sau imnurile (cuprinse în Yaçna la numerile XXVIII—XXXIV, XLII—LII), care ar fi partea cea mai veche; alte două părţi mai noi: Yaçna şi Vendidad. Aceste părţi se deosebesc şi după limba întrebuinţată.

Prima parte, Gâthâ, pare, atât prin limba ce se apropie de cea din epoca

al răului — Ahriman —, spirit. independent şi stăpân suprem al spiritelor rele şi al părţii rele din lume;

b) *Despre lume şi raporturile ei cu divinitatea,* că principiul binelui, *dumnezeul bun — Ahuramazda — a creiat lumea, ceeace este bun în lume, şi doreşte şi luptă împreună cu spiritele bune şi cu supuşii săi dintre oameni pentru generalizarea binelui în lume.*

Pentru aceasta morala şi cultul cerute de el urmăresc realizarea adevărului şi curăţiei, prin ferirea de ceeace este necurat, rău.

Principiul răului — Ahriman — a creiat lumea, în ceeace este ea rea, şi doreşte şi luptă împreună cu spiritele rele şi supuşii săi dintre oameni pentru generalizarea răului în lume. Este aşa dar între aceste două principii o luptă de nimicire pentru stăpânirea lumii, luptă care se va sfârşi prin victoria binelui.

---

ahemenizilor, cât mai ales prin simplitatea învăţăturii expuse, ca şi prin absenţa divinităţilor Mithra şi Anahita, care se întâlnesc în cele de mai târziu, partea cea mai veche a Avestei. In chiar cuprinsul ei, această parte este atribuită lui Zoroastru şi ar înfăţişa religia reformată de el.

Cum învăţăturile înfăţişate în această parte a Avestei — Gâthâ — au la bază existenţa a două principii — lumina şi întunericul, binele şi răul — înfăţişarea de doctrină făcută în prezenta lucrare, pentru a studia raporturile între demonologia religiei persane şi cea a religiei Vechiului Testament, rămâne valabilă şi pentru epoca ahemenidă, care interesează Vechiul Testament.

Pentru înfăţişarea doctrinei religiei persane s'au folosit:

Spiegel (CCVIII) în special vol. 2, pp. 34—206 — textul imnurilor Yaçna; vol. 1, pp. 61—268 — textul tratatului Vendidad; introducerea (cap. 2) — din vol. 3, pp. xLv—Lii; şi pp. 207—222, vol. 2.

Harlez (LXXX) pp. 1—221 — textul tratatului Vendidad, de remarcat aci observaţiile făcute la începutul fiecărui Fargard; pp. 225—398 — textul imnurilor Yaçna (aci fiind cuprinse şi imnurile Gâthâ); pp. 617—621 — tabla doctrinelor cuprinse în tratatul Vendidad. Iar din introducere pp. ix—xviii — despre inscripţiile ahemenide şi concepţia despre Ahuramazda (pp. x—xiv); pp. xxxiii—xxxiv—asupra religiei ahemenide; p. Lxxxviii sq. — despre zeul binelui şi spiritele bune; p. cxxvi sq. — despre lumea răului şi spiritele rele; p. cxxxv sq. — despre creaţia lumii de către cei doi zei.

Pettazzoni (CLXXV, în special primele patru capitole pp. 1—156) susţine că reforma zoroastrică se caracterizează prin credinţa într'un singur zeu, iar Ahriman nu este un zeu asemenea lui Ahuramazda, ci în realitate, numai un antizeu; totuşi principiul dualist este prezent, nu accentuat în Gâthâ (pp. 7, 18—19 şi nota 64 dela pp. 32—34; asupra reformei zoroastrice pp. 54—60; asupra religiei persane în epoca ahemenidă — cap. 4, pp. 112—142.

Herzfeld (LXXXVII, pp. 21—41) lămureşte în special în ce constă reforma zoroastrică în epoca ahemenidă, faţă de religia politeistă veche iraniană şi faţă de învăţătura avestică, dovedind existenţa credinţelor esenţiale despre dualism, în epoca ahemenidă.

Hovelacque (XCIV, pp. 3—149) înfăţişează diferitele interpretări date Zoroastrismului; p. 150 sq. — despre dualism ca dogmă fundamentală a Avestei. Iar interpretarea diferită a acestui lucru este expusă la pp. 154—158; pp. 161—173 —despre divinităţile binefăcătoare, în special Ahuramazda; pp. 299—303— despre divinităţile răufăcătoare, în special despre *Ahriman, care este adversar direct al lui Ahuramazda:* creator ca şi el (p. 301), însă autor al unei creaţii de ripostă. Despre creaţia lumii în special pp. 331—358; iar despre lupta dintre cei doi zei la care participă şi Zoroastru, p. 145 sq.

Darmesteter (XXXIX) pp. 7—29 — despre Ahuramazda, fiinţa şi funcţiunile lui; pp. 87—96 — despre Ahriman, fiinţa şi funcţiunile lui; pp. 108—114 — despre

Contactul cu religia persană putea duce în chip real la o înrâurire asupra adevărurilor de credinţă ale religiei Vechiului Testament. Această înrâurire s'ar fi făcut simţită asupra anghelologiei şi în special asupra demonologiei, ducând la o schimbare dualistă a monoteismului Vechiului Testament. Acest contact s'ar fi produs cu deosebire şi în chip accentuat în vremea şi imediat după vremea robiei babilonice.

POSIBILITĂŢILE DE INFLUENŢĂ

Ţinând seamă de împrejurările istorice generale în care are loc contactul între religia persană şi cea a Vechiului Testament, trebuie să se scoată la iveală întâiu starea socială a Iudeilor, care — prin îndepărtarea de ţara lor — trăiau într'o stare ce putea fi favorabilă unei asemenea influenţe. Scopul politic al deportărilor de popu-

---

lupta între cele două principii; pp. 243—246 — despre creaţia lumii şi spiritelor ca şi a demonilor — de către cei doi zei; pp. 247—308—analizează lupta celor doi zei — pentru stăpânirea lumii; la pp. 309—314 susţine că dualismul este o concepţie de credinţă foarte veche; iar la pp. 84—187 dovedeşte că pretinsul monoteism iranian nu există; şi că abia în veacul 5 d. H., în epoca zervanistă, apare monoteismul în religia avestică, pp. 314—322.

CARNOY (XXIII, pp. 314—371, în special 336—354; XXII, pp. 29—58, în special pp. 35—45), CASARTELLI (XXIV, pp. 1—28; XXV, pp. 111—112; XXVI, pp. 562—566; XXVII, pp. 137—138; XXVIII, pp. 757—759), BATCHELOR (XI, pp. 239—252, în special pp. 240—244).

SÖDERBLOM (CCVII, pp. 360—398) în special 367—368 asupra religiei Ahemenizilor; pp. 374—375 — socoteşte dualismul drept concepţie fundamentală religiei persane, manifestată ca opoziţia între cele două principii, însă o opoziţie evolutivă, evoluţie care începe în imnurile numite Gâthâ. Iar în CCVI, pp. 205—210, afirmă că Ahriman este creator.

LAGRANGE (CXXXIV, pp. 27—56; 188—213, în special asupra demonologiei p. 210 sq.), JEAN CHARLES (CIII, pp. 436—459 şi pp. 562—565), SCHEFTELOWITZ (CXCVI), LOMMEL (CXLIII, în special pp. 10—30), HUART (XCVII, pp. 96—103) se ocupă de religia Persiei în timpul *Ahemenizilor*, *Arsacizilor* (pp. 137—142) şi în timpul *Sasanizilor* (pp. 206—239).

GUTHRIE (LXXIV, pp. 42—45) analizează textul imnurilor Gâthâ, alegând pe cele care dovedesc credinţa dualistă chiar în această cea mai veche parte a Avestiei; se ocupă de demoni şi lupta împotriva lor (p. 68 sq.).

KITTEL (CXVIII, pp. 479—491), OLDEMBERG (CLXI, pp. 90—99, în special 94—97), CLEMEN (XXXIV, pp. 155—172), FOURNIER (LXIV, pp. 157—170, în special asupra doctrinei pp. 161—167), JACKSON (XCVIII, pp. 237—238) afirmă că Ahriman este un principiu al răului alături de principiul binelui, într'o concepţie net dualistă; iar în XCIX, pp. 619—620 stăruie asupra dualismului.

LABOURT (CXXVIII, pp. 195—227) stăruie asupra religiunei ahemenide, în special dela pp. 122—225. KENT (CXIV, pp. 715—716), LESÊTRE (CXXXVIII, col. 152—155), REINACH (CLXXXIX, pp. 91—108, în special pp. 95—96) afirmă că ideea dominantă a religiei avestice este conflictul între bine şi rău. PRESSEL (CLXXXVI, pp. 115—129, în special asupra lui Ahriman pp. 125—126).

GRAY (LXX, pp. 69—73) se ocupă în special de religia ahemenidă (p. 70) şi de Ahriman în religia ahemenidă (p. 71) tot aşa în LXXI, pp. 818—820; PILLOUD, (CLXXVII, pp. 183—196) are un paragraf despre mazdeism şi iudaism.

DARMESTETER (XL, pp. 113—115, 120—121 şi 125—127) despre Ahuramazda, zeul suprem la Arieni; MORET (CLII, pp. 708—709, 711—713, 765—774), DHORME (LI, p. 15 sq.), DUFOURCQ (LIII, pp. 146—150 şi notele adiţionale 1 şi 2 dela pp. 197—200).

laţii din ţările cucerite în părţile cele mai îndepărtate ale imperiilor — aşa cum practicau Asirienii şi Babilonenii — era nimicirea unităţii naţionale a popoarelor cucerite prin desmembrarea fiinţei lor, până aci unitară prin aceleaşi ţeluri naţionale şi credinţe religioase. Fărâmiţarea sentimentului naţional nu putea rămâne fără urmări şi asupra unităţii şi curăţiei credinţei în religiile popoarelor robite.

In aceste ţinuturi îndepărtate, împilările politice făceau pe cei robiţi să renunţe la orice gând de refacere naţională. Iar împilările religioase. prin impunerea religiei şi practicelor religioase ale poporului cuceritor, creiau un mediu cu totul defavorabil trăirii mai departe a vechilor credinţe religioase ale poporului cucerit.

In viaţa poporului iudeu, în special, ideia de naţie era atât de strâns legată de cea religioasă, încât nimicirea naţiei avea dezastruoase urmări şi asupra credinţelor religioase. Convingerea ce se forma acum, în robie, că refacerea unităţii şi a vechiului stat naţional ebraic era cu neputinţă, întărită şi prin credinţa atât de răspândită între popoarele orientale, că distrugerea unui popor este urmarea înfrângerii — şi chiar nimicirii — dumnezeului lui de către cel al învingătorilor, a adâncit încă şi în latura religioasă posibilităţile de înrâurire creiate de împrejurările sociale.

Religia Perşilor — nimicitorii imperiului babilonean — avea surprinzătoare asemănări cu credinţele Iudeilor în ceeace priveşte acţiunea lui Dumnezeu, atât cu privire la înfăptuirea binelui în lume, cât şi în ceeace priveşte condiţiunile ce se cereau pentru a trăi o viaţă morală [121]. Ea cuprindea ispititoare explicaţii asupra existenţii şi lucrării răului în lume, explicaţii pe care nici chiar religia vechilor Ebrei nu le dăduse aşa de limpede.

Astfel **Ahriman** *este înţeles ca un principiu al răului alături de principiul binelui. Este o putere supranaturală, un zeu, de natură*

---

121. Asemănările între religia Iudeilor, cea a Vechiului Testament, şi religia Perşilor au fost de multă vreme observate şi cercetate îndeaproape. Chestiunea stabilirii care dintre aceste religii este tributară celeilalte nu a putut fi până astăzi definitiv lămurită.

Cu problema demonologică, ce formează obiectul prezentei lucrări, nu se va putea încerca schiţarea unui punct de vedere care să se poată generaliza tuturor problemelor ce cuprinde religia în general.

Totuşi, dacă nu este convingător punctul de vedere care susţine desvoltarea independentă a religiei persane, ca o religie de emanaţie pur omenească pe baza cunoaşterii tuturor credinţelor religioase vechi adunate în acel faimos fenomen de sincretism religios, şi dacă se susţine încă necesitatea împrumutului religiei descoperite a Vechiului Testament din cea a Perşilor, atunci raportul de împrumut trebue neapărat inversat.

Căci Perşii — reformatorul Zoroastru chiar — au putut avea cunoştinţă de religia mult mai veche şi mai înaltă a poporului ebreu, pe care au căutat să şi-o însuşească după puterea lor de pătrundere, fără o pregătire specială. Să se vadă asupra acestei posibilităţi şi nota 117.

spirituală, rău prin ființa sa și dela origină. Există, trăiește independent, alături de zeul binelui, pe care-l dușmănește și împotriva căruia luptă pentru a-l nimici. Nu are legături de dependență cu zeul binelui și nu-i dă socoteală de acțiunile lui; nu este creiat, ci creator. Are libertatea și puterea să facă ce voiește. Se împotrivește împreună cu spiritele rele de sub stăpânirea lui, spiritelor bune, ca și omului. Nu este mânat de o dușmănie împotriva omului, lumii, ci urmărește ca prin stăpânirea lumii să încalce împărăția zeului bun și prin mărirea împărăției sale, să generalizeze răul și să nimicească binele. Luptă deci împotriva zeului bun, care la rându-i luptă împotriva lui, ca doi egali. Dar lupta aceasta se va sfârși în favoarea zeului bun.

Aceste idei limpezi despre Ahriman și despre acțiunea lui pot fi rezultatul încercării de sistematizare a ideilor luate din religiile vechi politeiste de reforma zoroastrică, Ahriman fiind socotit ca reprezentant al întrupării tuturor celorlalți zei, cari fuseseră adorați până atunci de popoare. Acești zei, întruchipați în Ahriman, *luptă împotriva zeului bun* introdus odată cu reforma [122].

Sau poate că încercând să introducă un monoteism real, reforma zoroastrică *vede în Ahriman pe însuși Ahuramazda*, într'o inversare a tuturor valorilor și însușirilor sale de Dumnezeu [123]. Cu alte cuvinte, în interpretarea religiei persane, fie din punct de vedere dualist, fie monoteist, reforma zoroastrică a scos la iveală ideia răului, întruchipând-o în Ahriman.

Religia Vechiului Testament, în privința răului, învață că: *răul nu este personificat într'un duh al răului, care să aibă o existență și lucrare independentă, ci că răul constă în nelucrarea binelui, — sau în lucrarea împotriva binelui — răul fiind deci, în realitate, lipsa binelui. Iar în ceeace privește lucrătorii răului — fie ei spirite sau oameni — aceștia nu sunt dela origină și dela natură răi, ci, fiind creiați buni și înzestrați cu libertate, în virtutea acestei libertăți s'au dedicat lucrării răului. Deci duhul rău — Satan, ca și celelalte duhuri rele și oamenii păcătoși — este o creatură la origină și dela natură bună, devenită rea prin întrebuințarea lăturalnică a libertății lui. Acțiunea lui aspra lumii se poate înfăptui numai prin îngăduința lui Dumnezeu, Stăpânul a toate, căruia Satan dă socoteală de faptele sale* [124].

Intre aceste două învățături era cu putință o apropriere. Și

122. Müller, M. (CLIV, p. 305); Pettazzoni (CLXXV, pp. 96—97).
123. Pettazzoni (CLXXV, p. 97).
124. Să se vadă, mai sus, cap. II., par. 3 și notele 96, 97, 98.

deoarece credinţele religiei persane erau mult mai uşor de prins şi de însuşit se înţelege că în împrejurările sociale date, în viaţa Iudeilor, trăirea în comun a acestor două învăţături putea fi primejdioasă pentru credinţele despre demoni ale Iudeilor [125].

CAPACITATEA DE REZISTENŢĂ A POPORULUI IUDEU

Faţă de aceste posibilităţi de înrâurire *poporul iudeu dus în robie dispune însă de o deosebită putere de rezistenţă.*

Această putere de rezistenţă constituia dealtfel însuşi caracterul religiei lor. Se accentuase încetul cu încetul în epoca de decădere religioasă a celor două regate şi se întărise încă, prin însăşi realitatea crudă a robiei. Activitatea profeţilor, atât

---

125. Pe lângă posibilităţile de influenţă datorite împrejurărilor sociale, istorice şi susţinute în general de istoricii popoarelor orientale, se accentuează aceste posibilităţi de influenţă — s'ar putea zice chiar necesităţi de influenţă — de către critica biblică înrâurită de teoria evoluţionistă şi aplicarea ei în desvoltarea religiei Vechiului Testament.

Astfel, admiţând teoria celor patru redactări ale Pentateuhului, critica se aşează dintr'odată pe planul inexistenţei unei religii descoperite — monoteistă, înainte de veacul 5 î. d. H.. Susţine că nu poate fi vorba de o religie monoteistă descoperită, ci de o evoluţie naturală către monoteism a religiilor politeiste anterioare. Şi că această evoluţie s'a cristalizat în vremea târzie a veacurilor 6-5 î. d. H. într'un mediu prielnic — propriu acestei epoci — şi caracterizat printr'o avansată tendinţă de sincretism religios.

Deaceea criticii susţin influenţa categorică a acestui sincretism religios, care are ca bază Babilonia, sau a religiei persane — ieşită desigur tot din acest mediu prielnic — asupra Vechiului Testament.

Se remarcă, în susţinerile acestea mai multe puncte de plecare, toate ajungând la acelaşi obiectiv.

Aceste puncte de plecare se pot grupa în:

a) O parte din critica biblică, urmând principiile curentului, şcoalei evoluţioniste în cercetarea religiei Vechiului Testament, socoteşte că: chiar dacă Ebreii au avut unele credinţe superioare credinţelor celorlalte popoare, — fie în ceeace priveşte esenţa, fiinţa religiei însăşi (învăţătura despre Dumnezeu, despre lume), fie de natură morală (lumea în raporturile ei cu Dumnezeu şi în însăşi viaţa ei) — aceste credinţe nu au avut forma pe care le-o atribuie cărţile Vechiului Testament şi tradiţia iudaică şi creştină, ci ele se mărginiau la simplele speculaţii de ordin religios şi moral ale câtorva spirite într'adevăr superioare (nefiind deci în nici un caz vorba de descoperire), fără a fi ajuns cunoscute, şi cu atât mai puţin trăite, de massa mare a poporului.

Şi că religia Vechiului Testament, în forma în care acesta o cuprinde astăzi, se datoreşte unei evoluţii lente şi generală tuturor religiilor, fiind opera unei epoci târzii — îndeobşte stabilită în cursul veacurilor 6-5 î. d. H., epocă de contact şi împrumut de credinţe, la care au participat şi Iudeii, cât au locuit în Haldeea, unde s'a produs acest fenomen sincretist.

Iar această formă superioară de religie, odată definită — şi după aceea conturată — a fost atribuită unei epoci cu mult mai veche şi unei personalităţi legendare, Moise, care ar fi primit-o prin descoperire dela însuşi Dumnezeu; astfel s'a format în realitate monoteismul mozaic, numit religia adevărată descoperită de la Dumnezeu. In acest chip o religie de origină curat omenească a căpătat caracter şi origină dumnezeească.

Iată cei se susţin influenţa persană asupra Vechiului Testament:

CAUSSE (XXXI, pp. 32—37) susţine că vechea tendinţă a popoarelor orientale către concentrarea divinităţilor, care erau adorate în imperiul babilonean

a celor dinaintea robiei, cât şi a celor din vremea robiei, vădeşte aceasta.

Intr'adevăr viaţa poporului ebreu arată că Dumnezeu intervenia deseori, prin profeţi, în vremea când au existat cele două regate. Prin această intervenţie Dumnezeu făcea cunoscut poporului că nelegiuirile săvârşite sunt atât de grele, încât iertarea

---

şi persan, a dus la întinderea sincretismului, care a lărgit viziunea poporului ebreu asupra umanităţii. Monoteismul ebraic nu se datoreşte însă influenţei sincretiste, ci mai degrabă unei reacţiuni împotriva acestui sincretism, reacţiune ce aparţine acestei epoci şi celei următoare. (Acelaşi lucru susţine şi în: „Les Prophêtes d'Israël et les religions de l'Orient, pp. 254—321 — citată în XXXI, p. 37, nota 2).

CAUSSE (XXX, pp. 68—69 şi mai ales pp. 130—160 — între care pp. 148—154 asupra demonologiei) susţine o influenţă neapărat necesară asupra religiei Vechiului Testament din partea religiilor orientale care participau la acel sincretism religios, specific Haldeei, în epoca în care Iudeii sunt deportaţi acolo.

LODS (CXL, în partea 3, pp. 379—567) deşi se ocupă de Ebrei până în veacul 8 î. d. H., totuşi, în legătură cu credinţele lor religioase, susţine influenţa categorică a religiilor orientale (asiro-babilonene) mai ales în timpul veacurilor 7-6, când Iudeii au locuit în Haldeea (pp. 563—565).

LODS (CXLI), pp. 86—87, pp. 201—202 — despre starea deportaţilor şi scopul deportărilor; p. 363 sq. — stăruie asupra încercării făcute de profetismul ebraic în epoca exilului, de a împiedeca o fuziune cu păgânii ducând credinţele vechi la speculaţii religioase, ceeace a produs uneori denaturarea acestor credinţe; transcendenţa lui Dumnezeu, atât de accentuată în acest timp, a făcut necesară apariţia îngerilor şi demonilor (p. 368).

GUIGNEBERT (LXXIII), p. 119: crede că monoteismul ebraic nu aparţine credinţelor Ebreilor dinaintea exilului; p. 128 — susţine certitudinea influenţei persane asupra demonologiei ebraice prin contactul celor două popoare; pp. 134—141 — dacă influenţele persane, egiptene şi greceşti numai au stimulat desvoltarea anghelologiei, în schimb au influenţat categoric, au creiat demonologia V. T., în care spiritile rele nu apar, fiind „o temă religioasă care nu exista" (p. 134); iar la p. 138 — „în realitate, credinţa poporului Israel ajunge la un adevărat dualism", referindu-se în special la iudaismul din vremea Mântuitorului.

Acelaşi lucru susţin MORET (CLII, pp. 731, 782—789), JEAN CHARLES (CIII, pp. 670—672) şi HARLEZ (LXXXI, pp. 161—172).

MÜLLER, M. (CLIV, pp. 168—223) expune progresul studiilor asupra Zendavestiei (în special ale lui *Martin Haug* — Essai sur la langue sacrée, sur les écritures, et la religion des Parsis, Bombay 1862, şi *Fr.-Spiegel*—Erân, das Land zwischen dem Indus und Tigrus, Beiträge des Kenntnis des Landes und seiner Geschichte, Berlin 1863), despre care zice că — având în vedere credinţele asemănătoare — susţin că sau există o desvoltare independentă şi paralelă (Haug) sau o influenţă a parsismului asupra religiei Vechiului Testament; pp. 462—513 — despre monoteismul semit.

Despre demonologia persană şi influenţa ei asupra iudaismului să se vadă şi MÜLLER, J. C. (CLV, pp. 33—51. în special p. 43 sq.), STEWART (CCIX, pp. 293—295), JAMES (C, pp. 677—688), JIRKU (CVII, pp. 95—97), BERTHOLET (XIV, pp. 382—422); iar SCHEFTELOWITZ nu susţine o influenţă integrală şi reduce aproape la inexistenţă influenţa parsismului asupra iudaismului (CXCVI).

MARTI (CXLVIII, p. 67) susţine că în timpul exilului babilonic Iudeii au contact cu religiile babiloneană şi persană, după care au transformat —alterând— vechea religie deuteronomică şi au dat naştere Priesterkodex-ului. Satan ca demon duşman lui Dumnezeu este o influenţă neîndoelnică din parsism.

TROCHON (CCXXXI, p. 39—45) analizează posibilităţile de influenţă din parsism asupra Vechiului Testament, în legătură cu Daniil căruia îi alătură pe Zaharia. La fel la VIGOUROUX (CCXXXVI, vol 4, pp. 155—173).

NAU (CLVI, col.918—919) crede că de influenţă nu se poate vorbi decât în vremea când Ebreii adorau orice spirit bun sau rău de care luau cunoştinţă — ceeace nu s'a întâmplat decât mult mai târziu.

lor şi intrarea din nou în graţia dumnezeească nu putea fi cu putinţă, decât printr'o ispăşire pe tot atât de grea şi mare ca şi păcatele poporului. Această ispăşire a fost definitiv hotărîtă de Dumnezeu prin pedepsirea cu ducerea în robie [126]. Iar după această ispăşire, poporul — curăţit prin focul suferinţei — va recâştiga

---

LAGRANGE (CXXXIV, p. 210—213) afirmă că se poate vorbi de o stimulare asupra demonologiei iudaice în contactul cu religia babiloneană şi poate cea persană. O influenţă nu se poate susţine, căci demonii persani şi babiloneni sunt răi dela natură, iar Perşii au conceput chiar opoziţia a două lumi şi doi şefi; pe câtă vreme Satan nu a fost niciodată şef al lumii şi creator al ei.

Să se vadă şi notele 88 şi 89.

b) Pe de altă parte, ceilalţi dintre susţinătorii posibilităţilor de influenţă, care nu se înglobează în numărul celor de mai sus, fie că admit existenţa unei religii superioare, descoperită de Dumnezeu lui Moise şi trăită de poporul ebreu după aceea, fie că atribuie această religie superioară descoperirii dumnezeeşti către profeţi — adică o coboară în jurul veacului 8 î. d. H. —, recunosc însă că poporul ebreu avea înainte de robia babilonică o religie a cărei caracteristică esenţială era monoteismul.

Dar susţin că această religie superioară a suferit influenţe cu neputinţă de tăgăduit din partea religiilor cu care poporul ebreu a fost în contact în vremea robiei şi după aceasta, şi mai cu seamă din partea religiei persane. Care influenţe s'au manifestat în special în laturile mai slab întemeiate în religia lor de mai înainte, ingăduind împrumutul, introducerea a noi credinţe dintre cele cu care trăiseră la un loc.

Luând în considerare prima categorie a susţinătorilor posibilităţilor de influenţă străină asupra religiei Vechiului Testament (grupaţi sub punctul a) se va observa mai întâiu:

În general, că teoria evoluţiei în religie, cu epocă de culminare în viaţa de sincretism religios din veacurile 6-5 î. d. H. a fost pe de o parte depăşită prin descoperirea altor forme de viaţă religioasă superioară — şi aceasta la alte popoare decât cele ebraice (să se ia aminte la credinţele înfăţişate de codul lui Hammurabi, care erau practicate la sfârşitul mileniului 3 î. d. H. şi la încercarea de a realiza un monoteism — mai curând un unicism, monarhism religios — a faraonului Amenophis al IV-lea în veacul 14 î. d. H.). Ceeace nu mai face imposibilă susţinerea unei superiorităţi religioase a poporului ebreu înainte de veacurile 6-5 î. d. H.

Iar pe de altă parte teoria evoluţiei aplicată religiei Vechiului Testament este anulată prin chiar direcţia luată de critica biblică actuală, care — dela 1921 mai ales — îndreptându-se către principiul arheologic şi comparativ al religiilor, ajunge, încetul cu încetul, să recunoască adevărul celor cuprinse în Vechiul Testament.

In special, în ceeace priveşte aplicarea acestei susţineri la posibilitatea de influenţă a parsismului asupra demonologiei Vechiului Testament, mai logică decât însăşi discuţia asupra acestei chestiuni, pare formularea următoarei întrebări:

Dacă în viaţa poporului ebreu veacurile 6-5 î. d. H. reprezintă epoca de formare, de redactare a Pentateuhului care cuprinde religia monoteistă în forma în care se înfăţişează astăzi; dacă, adică, această vreme reprezintă pentru poporul ebreu *epoca de trăire integrală, de împropriere, de însuşire a credinţei monoteiste* — redactată în Pentateuh — cum este cu putinţă ca aceeaşi epocă să fie vremea în care Ebreii *împrumută, îşi însuşesc, îşi împropriază credinţa dualistă despre Ahriman?*

126. Desvoltarea religiei descoperite se urmăreşte, se realizează în deaproape în viaţa poporului ebreu prin experienţe, care—cele mai adesea—sunt triste. Aşa, din epoca judecătorilor, poporul ebreu iese cu o credinţă — ca trăire — mult mai puternică, şi mult mai adâncită — ca înţelegere. Iar perioadele de cădere, de apostasie care umplu viaţa celor două regate sunt întotdeauna urmate de vremuri de îndreptare, de revenire la vechea credinţă, pe care căderile,

insuşirea de a putea sta alături de Dumnezeu. El va readuce pe cei curăţiţi în ţara lor, unde se vor bucura de o viaţă înfloritoare.

Profeţii de dinaintea robiei nu numai că adânciau învăţătura descoperită despre un singur Dumnezeu, în puterea căruia stau toate [127], dar scoteau la iveală conştiinţa că poporul a păcătuit greu şi-i insuflau şi întăriau convingerea că este nevoie de ispăşire [128].

---

apostasiile nu au denaturat-o niciodată (să se vadă notele 113, 115, 116).

In cadrul acestor experienţe poate fi înglobată şi desfiinţarea statului ebraic şi robia babilonică. Iar activitatea profeţilor, care au premers robiei, pregătise poporul pentru primirea robiei ca pedeapsă din partea lui Dumnezeu, şi deasemeni pentru întoarcerea la Dumnezeu şi la credinţa în El.

Cu un cuvânt profeţii pregătiseră capacitatea de rezistenţă a poporului ebreu pentru vremea robiei, prin:

adâncirea credinţei monoteiste descoperită, accentuând în predica lor părţile esenţiale ale acesteia (vezi nota 127),

lămurirea conştiinţei păcatului şi a necesităţii de pedeapsă (vezi nota 128),

anunţarea liberării din robie, readucerii în ţară şi reintrării în graţia lui Dumnezeu (vezi nota 129).

Adăugând la aceasta activitatea profeţilor din vremea robiei (nota 130) capacitatea de rezistenţă a poporului ebreu, în contactul cu religiile altor popoare, apare cu evidenţă şi înlătură posibilitatea de influenţă sau împrumutul altor credinţe străine care, odată însuşite, ar fi denaturat religia lor.

127. Predica profeţilor stăruie asupra adevărurilor fundamentale de credinţă pe care le repetă de nenumărate ori pentru a întări această credinţă, a adânci în suflete adevărurile descoperite, parcă în scopul precis al unei pregătiri pentru vremuri grele pentru credinţă. Să se vadă asupra aceluiaşi lucru şi PR. POPESCU-MĂLĂEŞTI (CLXXXI, p. 28 sq. şi CLXXXIII, p. 96).

Astfel în predica profeţilor se întâlneşte învăţătura despre:

a) **Dumnezeu în Sine şi în raport cu lumea:**

Isaia, 6, 1 sq., 10; 8, 13, 16, 20; 9, 18; 10, 12-17; 12, 2-6; 13, 13; 14, 5 sq., 12-15, 22-27; 21, 3; 23, 8 sq.; 25, 1; 26, 4, 10, 13, 21; 27, 26-28; 38, 8; 40, 1-31 (în special 15-28); 41, 4, 20; 42 (în special 5); 43, 10 sq.; 44, 24-28; 45, 3-25; 46, 3 sq.; 47, 4; 48, 3 sq.; 49, 18, 26; 50, 2-3; 51, 1-2, 5-8, 9-10, 11-12, 15-16; 52, 6; 54, 5; 57, 15; 66, 1-2.

Amos, 4, 13; 5, 8; 7, 18; 9, 5-6.

Ieremia, 5, 22; 10, 2-16; 17, 9 sq.; 20, 12; 25, 30-31; 27, 5-6; 32, 17-27; 33, 2-3, 25;

b) **Dumnezeu faţă de zeii celorlalte neamuri:**

Isaia, 17, 10 sq.; 18, 7; 19, 1, 12, 18-23; 21, 9; 24, 14-15; 26, 13; 30, 22, 33; 31, 7; 36, 18-20; 38, 10-20, 36-38; 40, 18-26; 41, 7, 20-25; 42, 8; 43, 10-14; 44, 6-22; 45, 6-7, 14-17, 18-22; 46, 2, 5-9; 48, 12; 64, 3.

Amos, 5, 5-8.

Oseea, 8, 4-6; 13, 2, 4.

Ieremia, 2, 11, 28; 10, 2-16; 14, 21; 16, 20.

Avacum, 2, 18-20;

128. Pe lângă stăruirea asupra învăţăturilor fundamentale de credinţă, profeţii accentuează încontinuu starea morală decăzută a poporului, care prin păcat şi mai ales prin rezistenţa în păcat, se îndepărtase de Dumnezeu, şi făcuse necesară — după mărimea păcatelor lor — pedeapsa robiei. Însă această pedeapsa avea caracter de îndreptare.

GRANT (LXIX, p. 66) zice că predica profeţilor avea ţinuta unor sentinţe, care trebuiau să se realizeze prin distrugerea celor două regate. O asemenea concepţie (p. 67) la alte popoare ar fi fost imposibilă căci în credinţa acestora distrugerea ca naţie ar fi însemnat ruina religiei. La Ebrei, dimpotrivă, realizarea acestor sentinţe este un progres, semnalat şi anterior de alţi profeţi ca Ilie, Elisei, Iona, care identificau cauza lui Iahve cu prosperitatea naţională. Această

Ca urmare a ispăşirii immugurise nădejdea de iertare, care, mai târziu, sprijinită pe învăţătura despre milostivirea dumnezeească, se schimbase în credinţa nestrămutată despre liberarea din robie, despre mântuire [129].

---

concepţie este strâns legată de (p. 68) descoperirea lui Dumnezeu — ca Dumnazeu mai presus de fire şi stăpânitor suprem al lumii. Şi aceasta explică întreaga activitate a profeţilor. Să se vadă şi PR. POPESCU-MĂLĂEŞTI (CLXXXII, pp. 11, 41 şi CLXXXIII, pp. 103 sq. şi 125); deasemeni PELT (CLXXII, vol. 2, pp. 164—168).

Predica profeţilor urmărind să realizeze conştienţa păcatului şi a necesităţii de pedepsire se opreşte îndeaproape asupra:

a) **existenţei şi mulţimei păcatelor în viaţa poporului:**

Isaia, 1, 18-21; 2, 8; 3, 8-9; 5, 1-4, 7-9; 6, 11, 14 sq.; 8, 21; 11, 3, 6, 10; 24, 5, 20; 25, 2; 27, 11; 28, 7; 30, 12; 31, 1; 43, 25-28; 48, 1-2; 50, 1; 54, 4; 57, 1-17; 59, 1-18; 64, 1-6; 65, 1-5.

Amos, 2, 4, 6-8; 3, 10; 4, 1-5; 5, 11 sq.; 8, 5-7.

Osea, 2, 4; 4, 1; 6, 11 (nelegiuirile preoţilor); 7, 1-2; 8, 1-3, 10-14; 9, 1-15; 10, 3-5; 12, 1-2, 12; 13, 1-2.

Mihea, 2, 1-2, 9-10; 3, 1-10; 6, 8-12; 7, 1-6.

Ieremia, 2, 5-8, 13-36; 3; 5, 1, 6-8, 11, 25-31; 6, 7, 13-21; 7, 9 sq., 17 sq.; 8, 9-22; 9, 2; 11, 8-16; 13, 23, 25-27; 18, 14 sq.; 19, 4 sq.; 23, 13; 34, 13-20; 25, 13.

Avacum, 1, 1-5.

Sofonia, 3, 1-5.

b) **bunăvoiei de iertare din partea lui Dumnezeu şi lipsei de pocăinţă şi rezistenţă în păcat din partea poporului:**

Isaia, 1, 18; 6, 10; 9, 12; 10, 4; 22, 11 sq.; 29, 13-18; 30, 9-11, 15-16; 31, 4-6; 38, 17; 43, 20-24; 48, 8, 18; 50, 2; 55, 6-8; 57, 11-13; 59, 2, 19-20; 65, 12.

Amos, 4, 6-11; 5, 5-6.

Osea, 5, 15 — 6, 2; 7, 10, 13-16; 11, 7; 14, 2-10.

Ieremia, 3; 4, 1; 6, 8-10; 7, 3-7; 8, 4-8; 12, 15-17; 13, 16-17; 17, 24-26; 18, 7, 10; 25, 3-7; 26, 4; 35, 17; 36, 3, 7.

Ioel, 2, 12-14.

c) **necesităţii pedepsei, consecinţă a păcatului, urmărind îndreptarea:**

Isaia, 1, 25-26, 29-31; 3, 1 sq., 8, 13 sq., 24; 5, 5-8, 13-14, 24, 26-30; 6, 11-13; 7, 17 sq.; 8, 4, 22; 9, 11-18; 10, 4-6, 11, 24; 13, 11; 24, 6-23; 27, 7 sq.; 28, 17-19, 22; 29, 4 sq.; 30, 13, 17; 31, 2; 35, 4; 39, 6-8; 40, 1-2; 41, 25 sq.; 42, 24-25; 43, 28; 47, 6; 48, 10; 51, 5, 18-21; 57, 17; 59, 15-18; 63, 10; 64, 7-11; 65, 6-7; 66, 3-6.

Amos, 2, 5, 13-16; 3, 2 sq., 11-15; 5, 16-27; 6, 6-9, 14; 7, 1 sq., 8-9, 17; 8, 1-3, 7 sq., 14; 9, 1-4, 7-8.

Osea, 1, 4-6, 8; 2, 9, 35; 3, 4; 4, 6; 8, 8-9; 9, 16-17; 10, 2, 6, 10, 13-15; 11, 5-6; 12, 3, 15; 13, 3, 7-13.

Mihea, 1, 5-7, 12-13; 2, 3; 3, 11-12; 4, 10; 5, 1-3, 13-16.

Ieremia, 1, 14-16; 2, 9, 35; 4, 4, 6, 18; 5, 3, 8, 14-15, 19, 29; 6, 6, 11-12, 28-30; 7, 14-15, 34; 8, 19; 9, 9-16; 10, 18, 24; 11, 11-17; 12, 15-17; 13, 1-11, 14, 19, 22-24; 14, 10; 15, 1-2, 14; 16, 10-13, 18; 17, 3-46; 18, 9-22; 19, 11 sq.; 20, 4-6; 21, 8-10; 22 2, 9 sq., 22 sq.; 23, 39; 25, 8-12; 28, 14-16; 30, 15; 32, 28-36; 34, 1-2, 20-22; 36, 31; 38, 3, 17-18; 40, 2-3; 44, 2-10, 21-23; 46, 28.

Obadia, 1-5.

Iona, 3, 10.

Naum, 1, 3.

Sofonia, 1, 4-6, 17; 3, 5-7.

129. Deşi profeţii dovediseră justeţea pedepsei ca ispăşire de păcate, căci reuşiseră să formeze convingerea că pedeapsa robiei este necesară, ca urmare a stării de decadenţă în care ajunsese poporul din pricina fărădelegilor lui, totuşi predica profeţilor — aproape după fiecare anunţare a acestei pedepse — vesteşte sfârşitul ei, graţierea, reintrarea, după satisfacerea dreptăţii dumnezeeşti şi curăţirea de păcate, în graţia lui Dumnezeu.

Această stare sufletească a poporului, stare creiată de convingerea că suferă pe drept pedeapsa robiei, ridică puterea de rezistenţă a poporului iudeu la o capacitate într'adevăr excepţională faţă de toate încercările de înrâurire, care — dacă ar fi avut urmări reale — fără îndoială ar fi dus la mari schimbări în credinţele lui religioase.

Dar activitatea profeţilor nu încetează nici în vremea robiei. Prin aceasta nu numai că se înlătură şi se îngreuiază căderile în idolatrie, dar se reduc la foarte puţin şi posibilităţile de înrâurire. Continuarea acestei activităţi profetice creiază o stare sufletească nouă, un spirit nou, care duce la o renaştere desăvârşită şi puternică, ce durează până după robie [130].

Vestirea aceasta — prin limitarea timpului de robire — urmăria să întăriască rezistenţa poporului în vremea robiei şi se opria îndeosebi asupra:

a) **Liberării din robie şi întoarcerea în patrie:**

Isaia 4, 3; 10, 12-17; 11, 11-13, 16; 13-14; 21, 9; 27, 12-13; 35, 1-10; 40, 1-2; 43 4-8; 44, 26-28; 45, 1-3, 13; 46, 10, 12; 47; 48, 9, 11, 17-22; 49, 6-26; 51, 11-22; 55, 12; 61, 1-3; 65,
Amos, 9, 8-15.
Osea, 2 3; 11, 8-10.
Mihea, 2, 12; 4.
Ieremia 4, 27; 5, 18; 15, 11; 16, 14-17; 23, 3-8; 24, 5-7; 27, 22; 29, 1-30; 30, 2-3, 7-13. 18-20; 31, 2-3, 7-11, 16-20, 27 sq.; 32, 15, 37 sq., 42-44; 33, 7-12; 42, 11, 12; 46, 26-28; 50, în special 4-6 (vers. 6 stăruie asupra acuzaţiei că preoţii au abătut poporul Israel; vers. 20: nedreptatea şi păcatele lui Israel nu se vor mai afla); 51 cuprinde scrisoarea lui Ieremia către Iudeii robiţi în Babilon.
Obadia, 20.
Ioel 4, 1-2.
Sofonia 2, 7; 3. 12-20.

b) **Iertării, reintrării în graţia lui Dumnezeu**, *după „ştergerea fărădelegilor din mijlocul poporului, prin duhul dreptăţii şi al prăpădului"* (cum zice Isaia, 3, 4).

Isaia, 1, 27; 3, 4; 6, 13; 8, 23; 9, 1-3; 10, 20-23; 11, 1-10; 12, 1; 14, 32; 21, 10; 25, 7-10; 26; 27, 6, 9; 30, 18-21; 33, 20-24; 35, 4-9; 37, 31-32; 42; 43, 2; 44, 1-6, 22, 26-28; 46, 4, 13; 49, 14-15; 50, 3; 52, 1-12; 55, 1-3, 7-11; 57, 18-19; 60, 1-3, 14-22; 62; 63, 9 sq.; 65, 8-9, 16-25 (referitor la iertarea păcatelor vechi); 66, 18, 20 sq.
Osea, 2, 19-25; 3, 5.
Mihea, 4, 10; 5, 1-3, 6 sq.; 7, 19-20.
Ieremia, 33, 16-18.
Ioel, 2, 26-27; 3; 4, 16-17, 20-21.
Obadia, 17-18, 21.
Avacum, 3, 13.

130. Robirea poporului din regatul lui Iuda în Babilon se face prin mai multe deportări, care premerg dărâmarea Ierusalimului şi reducerea întregului regat în stare de robie.

Iudeii robiţi în Babilon au marele avantaj — faţă de cei robiţi în Asiria la 721 î. de H. prin desfiinţarea regatului de Nord — că sunt deportaţi în massă în câmpia Haldeei, în jurul Babilonului, pe ţărmul Eufratului şi Chobarului.

Acest lucru este determinant pentru viaţa religioasă a celor robiţi; determinant mai cu seamă pentru organizarea vieţii religioase a poporului iudeu în această vreme şi în acest loc. Căci încă dela începutul deportării lor, sub îndemnul profetului Ieremia (cap. 29) şi al profetului Iezechil, Iudeii robiţi se organizează în comunitate, îşi întemeiază cămine şi încep să muncească, dedicându-se

In această stare sufletească, o înrâurire a religiei asiro-babilonene şi chiar persane asupra religiei Vechiului Testament, nici pentru vremea robiei şi nici pentru cea imediat următoare robiei, nu mai putea fi de crezut.

în special comerţului; ajung astfel să-şi întemeieze o atât de bună stare materială, încât la liberare, nu puţini sunt cei care rămân definitiv stabiliţi în Haldeea.

Viaţa acestei comunităţi — în latura ei moral-religioasă — păstra desigur vechile înclinaţiuni ale vieţii moral-religioase din patrie; la care adăugând lipsa templului — asupra căruia şi în care locuia Dumnezeu-Iahve — şi a cultului, ca şi alăturarea de luxul şi bogăţia cultului asiro-babilonean, uşor se poate înţelege pericolul de influenţă de care erau ameninţaţi.

La aceste consideraţiuni se opresc cei care susţin posibilităţile de influenţă asupra religiei poporului iudeu din partea celorlalte religii în această vreme.

Dar — şi există un dublu dar — pe deoparte luarea în derâdere a Iudeilor robiţi de către învingători (şi mărturie vie stă Ps. 137) a avut ca urmare restrângerea Ebreilor la o viaţă numai a comunităţii lor, fără a avea legături prea apropiate şi mai ales de bună convieţuire cu învingătorii lor; iar pe de altă parte activitatea profeţilor din timpul robiei, şi în Babilon, are un efect de o importanţă covârşitoare pentru moralul Iudeilor robiţi şi urmări excepţionale pentru viaţa morală şi credinţele lor.

Căci apariţia profeţilor pe pământ străin dovedeşte celor ce înclinau a crede că Dumnezeu-Iahve avea stăpânirea numai asupra Ierusalimului şi puterea Lui se putea face simţită numai acolo, că Iahve există pretutindeni, că nu poate fi mărginit de loc, timp şi spaţiu — că deci este mai presus de fire, că transcende firea şi că nu poate fi accesibil oamenilor, decât în măsura în care El însuşi voieşte aceasta — că este Dumnezeu absolut universal şi stăpân suprem al întregii lumi, transcendent şi inaccesibil. Că făcându-se simţit în orice loc de către cei aleşi ai Lui, aceştia I se pot adresa oriunde, fără a avea nevoie de templu, că deci Iahve este în mijlocul lor în Haldeea ca şi în Canaan.

Acest efect al simplului fapt al apariţiei lui Dumnezeu către şi prin profeţi pe pământ străin şi încă însăşi activitatea profeţilor, duce la întărirea convingerilor că robia este o pedeapsă necesară a păcatelor lor către Dumnezeu.

Iar urmările se văd: în desnădăjduita pocăinţă care-i copleşeşte: „nelegiuirile noastre şi păcatele noastre sunt asupra noastră şi ne stingem în ele"; în încredinţarea cu care primesc predica profeţilor, în întreaga lor viaţă şi mai ales în viaţa şi credinţele cu care se întorc — la liberarea din robie — în ţară.

Adevărurile de credinţă ale religiei lor monoteiste fuseseră trăite în vremea robiei, în mijlocul unei comunităţi regenerate şi într'un spirit nou, înlăturând astfel putinţa de influenţă străină, cu atât mai mult, cu cât această influenţă ar fi dus la dualism.

Explicarea pe care încearcă în această vreme să o dea faptelor lor rele de dinainte de robie, alături de acuzaţiile profeţilor — în special Ieremia şi Iezechil — le formează credinţa în nedemnitatea preoţiei, care la rându-i, ca şi tot poporul, se îndepărtase de Dumnezeu, desigur sub îndemnul cuiva care avea interesul acesta. Păcatele săvârşite de popor erau — în vremea cât graţia dumnezeească îi acoperia — iertate de Dumnezeu şi înapoiate celui care le iniţiase — demonul, în ritualul sărbătorii împăcării (Lev. xvi, 8 sq.; să se vadă şi: GEORGESCU, ION V., *Demonologia Vechiului Testament — Azazel*, Bucureşti 1934).

Explicarea aceasta este cu totul proprie monoteismului mozaic, încadrat în credinţa monoteistă, cunoscută de Ebrei din începuturile vieţii lor ca popor şi nu lasă putinţa introducerii unei alte explicări — ca urmare a cunoaşterii demonologiei persane — care ar fi dus la dualism.

Predica *profeţilor din vremea robiei* accentuează deasemeni credinţele în Dumnezeu — caracteristice monoteismului ebraic, păcatul şi pedeapsa ca necesitate, ca şi nădejdea liberării din robie, ca alegere din nou a poporului ebreu şi reintrarea în graţia dumnezeească. (Pe lângă acestea Iezechil — în primele 24 capitole, care se referă la epoca de până la căderea Ierusalimului — va profeţi căderea acestuia şi robirea tuturor locuitorilor din regatul Iuda).

*

Dacă, totuşi, peste capacitatea sa de rezistenţă poporul iudeu ar fi suferit o înrâurire, o influenţă din partea demonologiei persane. această influenţă ar fi denaturat credinţa despre Satan şi demoni caracteristică învăţăturii Vechiului Testament [131]. Iar această denaturare

---

Astfel predica profeţilor din vremea robiei învaţă:

a) **despre Dumnezeu în Sine şi în raport cu lumea:**

Iezechil, 1, 26-28; 3, 23; 7, 9; 8; 9, 9; 10; 12, 15; 17, 23-24; 38, 23; 39, 7;
Daniil, 2, 18-23, 28; 4, 22, 29-34; 5, 18-21, 26-28; 6, 17, 21-23, 26-28; 7, 25-27.
(Trimiterea proorocilor în robie: *Iezechil*, 2, 3; 3, 11, 15, 21 sq.; *11*, 25; 33, 7 sq. şi 31 sq.).

b) **despre Dumnezeu în raport cu zeii celorlalte popoare:**

Iezechil 6, 4-7, 10, 13-14; 7, 20-21; 8, 10-17; 14, 4-6; 20, 39-40; 28, 2, 6, 9, 13-17; 30, 13.
Daniil, 2, 47; 3, 12-23; 5, 23; 6, 8—11, 36-40.

c) **Existenţa păcatului în viaţa poporului:**

Iezechil 2, 35 sq.; 3, 1, 25-27; 4, 5-7; 5, 6, 9, 11; 6, 9; 8, 6 sq.; 13; 16; 20; 22, 6-14, 26-29; 23, 1, 22, 38-48; 24; *34*, 1-10; *44*, 10-15.

d) **îndemn la pocăinţă:**

Iezechil 18, 6-9, 27, 30-32; 33, 10-19; 43, 9-11.
Daniil 9, 4-21.

e) **necesitatea pedepsei ca urmare a păcatului:**

Iezechil 3, 18-21; 4, 13, 16-17; 5, 7-8, 12-17; 7, 3-4, 8-9, 22-27; 8, 18; 9, 9-10; 11, 9, 12; 12, 11, 18, 19-20; 14, 10-11, 22-23; 15, 6-8; 16, 38-39; 17, 19-21; 18, 4, 8, 20, 26; 19, 12-14; 20, 33-38; 21, 34; 22, 4, 15-16, 30-31; 23, 25 sq., 30, 35, 49; 24, 13-14; 33, 20; 36, 17-19; 37, 21-23; 39, 23-24; 43, 8.

Plâng. Ieremia 1, 5, 14, 22; 3, 40-41; 4, 12 (pieirea din pricina fărădelegilor preoţilor); 5, 7.

f) **liberarea din robie:**

Iezechil 11, 16-18; 12, 16; 20, 42-44; 28, 25-26; 34, 13; 39, 20-29; 40—46, despre rezidirea templului şi organizarea cultului lui.

g) **reintrarea în graţia dumnezeească:**

Iezechil 11, 19 sq.; 16, 60-63; 17, 23-24; 18, 22-23; 34, 2, 31; 36, 8-12, 33-28; 37, 9-14; 44, 23.

Asupra aceloraşi învăţături, care reuşesc să formeze în poporul iudeu o capacitate de rezistenţă excepţională pentru o vreme excepţională, se pot încă cerceta şi Psalmii: 71; 74; 79; 80; 85; 102; 106; 107; 137.

Deasemeni dintre cărţile necanonice, cele care se referă în special la viaţa poporului iudeu în timpul robiei babilonice, între care, în special:

Epistola lui Ieremia către Iudeii robiţi în Babilon, în care înfăţişează credinţa în Dumnezeu a poporului ebreu faţă de credinţele în zei ale celorlalte popoare. Este o temeinică paralelă între Dumnezeu şi idoli.

Cartea lui Baruch, cap. 1, asupra păcatului; cap. 2, asupra pocăinţei; cap. 3, asupra necesităţii de pedeapsă; cap. 4, asupra mântuirii.

Cântarea celor trei tineri, 3—10 asupra necesităţii de pedeapsă şi 65—67 asupra mântuirii.

Profeţii care activează în epoca de după robie, deşi stăruie asupra aceloraşi învăţături, au fost lăsaţi la o parte, ei neangajând perioada exilului.

131. Punctul de vedere propriu lucrării de faţă asupra capacităţii de rezistenţă a poporului iudeu în contactul cu celelalte popoare şi cu religiile lor — mai ales în vremea robiei poporului iudeu în Haldeea, în veacul 6 î. d. H. se rezumă la următoarele:

Intr'adevăr veacul 6 î. d. H. — vremea de robire în Babilon — re-

ar fi trebuit să lase urme în mărturiile acestei epoci, despre un Satan care să prezinte însuşiri esenţiale împrumutate de la demonul religiei persane — Ahriman.

Urmele acestei înrâuriri nu se întâlnesc însă în mărturiile

---

prezintă pentru poporul iudeu o epocă de intensă trăire religioasă, o epocă de desăvârşită regenerare, de creare a unui spirit nou în viaţa religioasă. Şi acest lucru este un fapt istoric, azi recunoscut.

Pe care îl scapă din vedere însă cea de a doua categorie a susţinătorilor posibilităţii de influenţă a parsismului asupra religiei Vechiului Testament şi în special asupra demonologiei.

Căci, dacă este o realitate că poporul iudeu dus în robie se redeşteaptă, se trezeşte la o viaţă religioasă adâncă, se apropie de Dumnezeu şi practică adevărurile de credinţă pe care le avusese de mai înainte dar le nesocotise, a fost o imposibilitate pătrunderea în sânul acestei fortăreţe religioase a altor credinţe, cu atât mai mult a acelora care atacau tocmai ceeace era central în ea — monoteismul.

Ca poporul iudeu dus în robie să fi fost influenţat de alte credinţe, ar fi urmat ca această situaţie de contact cu alte religii, să fi fost cu totul nouă pentru el; ceeace nu este cazul. Căci în toată viaţa lui ca popor locuitor al Canaanului, poporul ebreu are permanent contact cu religiile popoarelor Asiei Occidentale, care nu se deosebiau aproape întru nimic de religia asiro-babiloneană, şi totuşi contactul cu aceste religii ale popoarelor vecine cu el nu a dus niciodată la influenţe în învăţătura lui religioasă.

Să se vadă mai sus cap. III, par. 1 şi notele 115, 116.

NAU (CLVI, col. 923): Ebreii au fost înconjuraţi în toate epocile de popoare care credeau şi adorau demoni numeroşi... Este deci inexact că Ebreii n'au cunoscut demonii, decât după sau în exilul babilonic; i-au cunoscut din toate timpurile, numai revelaţia şi precauţia scriitorilor sfinţiţi i-au ferit atâta vreme de teama şi cultul degradant al demonilor.

JEAN CHARLES (CII, pp. 331—342): între Mesopotamia şi Palestina au existat diferenţe esenţiale (pp. 331—332); au existat desigur şi influenţe, împrumuturi, pe lângă o tradiţie comună veche — tradiţie curat monoteistă şi care explică multe din asemănări (pp. 338—339); dar aceste împrumuturi n'au constat niciodată în idei, mai ales în idei importante (p. 340), ci s'au mărginit la cuvinte, expresii, figuri şi procedee literare (pp. 340 — 342). Acelaşi lucru şi în CIII, pp. 675—686).

Despre raporturile dintre religia ludeilor şi cea persană să se vadă şi PETTAZZONI (CLXXV, cap. III, pp. 71—98), DENNEFELD (XLV, pp. 130—153 şi 157—164), LAGRANGE (CXXXIV, pp. 210—213). Să se vadă şi nota 125.

Iar MOULTON (CLIII pp. 988—994) susţine o desvoltare paralelă a angheologiei, demonologiei şi eshatologiei la Iudei şi Perşi.

HARLEZ (LXXX), p. LXXXI: Avesta cuprinde 3 curente: politeismul — abia deghizat, dualismul caracterizat, şi monoteismul, care încearcă să domine, p. LXXXII: Gâthâ cuprinde curentul monoteist; Vendidad — dualist; Yaçna — naturalismul; nota „ de la p. 211 despre religia iraniană nu avestică; nota dela p. 222 despre dualism accentuează că demonul avestic nu este acelaşi cu cel creştin; în Avesta el este coetern şi luptător cu Ahuramazda ceeace nu este cel creştin.

HOVELACQUE (XCIV, pp. 159—160) susţine că în Avesta nu există nici o urmă de monoteim, ci dimpotrivă politeismul este foarte desvoltat, iar dualismul — dogma fundamentală — se împacă cu politeismul, nu cu monoteismul. Iar acest dualism este integral, *căci cele două principii sunt egale atât ca origină, cât şi ca puteri.*

REINACH (CLXXXIX, p. 98) deşi susţine influenţa — mai degrabă împrumutul categoric al lui Ahriman asupra lui Satan (vezi nota 89) — zice: „concepţiile persane sunt atât de învecinate cu cele iudeo-creştine, încât pare că se impune ipoteza unei influenţe a Persiei asupra Palestinei; dar având în vedere redactarea târzie a unei părţi din Avesta, pare mai îndreptăţită dimpotrivă susţinerea unui împrumut din iudaism asupra parsismului.

vechiu-testamentare ale acestei epoci — din timpul şi de imediat după robia babilonică. Căci mărturia profetului Zaharia, care trăieşte şi activează în această vreme, asupra lui Satan, este cu totul deosebită de o cât de sumară înrâurire din demonologia persană.

Intr'adevăr în profeţia lui Zaharia [132] **Satan** *nu este o putere, nici zeu; nu este rău prin fiinţa sa şi de la origină; nu există independent alături de Dumnezeu, pe care nu-l duşmăneşte, împotriva căruia nu luptă şi căruia dă socoteală de acţiunile lui; este creiat şi nu este creiator; nu are libertatea şi nici puterea să facă tot ce voieşte; nu acţionează împotriva lumii spirituale. Caută numai ca prin partea spirituală să depărteze pe om de Dumnezeu. Căci tocmai această stare de fericire, ce decurge din apropierea de Dumnezeu, o duşmăneşte şi doreşte s'o nimicească prin îndemnul la păcat. Nu are stăpânire deplină asupra lumii, asupra omului, nici când l-a făcut să păcătuiască. Nu luptă împotriva lui Dumnezeu, cum nici Dumnezeu nu luptă împotriva lui Satan. Dumnezeu ajută numai pe om în lupta sa cu răul, să ţină piept păcatului. El încurajează şi întăreşte pe om, prin iertarea păcatelor, în lupta împotriva răului.*

Aceste esenţiale deosebiri între trăsăturile caracteristice ale fiinţei şi însuşirilor celor două spirite rele [133], înlătură putinţa de a susţine existenţa unei influenţe a demonologiei persane asupra celei vechiu-testamentare pentru epoca robiei şi cea imediat următoare robiei.

In aceste vremi trăieşte şi activează profetul Zaharia a cărui învăţătură despre Satan, încadrându-se concepţiei despre demoni a Vechiului Testament, nu ştirbeşte unitatea învăţăturii despre monoteism înfăţişată în cărţile canonice.

Este posibil ca această influenţă să fi ieşit la ivială mai târziu, în timpul de decadenţă religioasă a comunităţii iudaice formată în Ierusalim. Invăţăturile doctrinale ale iudaismului de mai târziu nu prezintă decât slabe mărturii ale acestei influenţe. Ele, însă, nu interesează lucrarea de faţă, care se ocupă şi se opreşte la Vechiul Testament.

---

132. Să se vadă şi notele 27—90, 118, 120, 125 şi textul respectiv.

133. Să se vadă în paralelă aceste trăsături caracteristice ale fiinţei şi însuşirilor lui *Ahriman* şi ale lui *Satan*, comparând aliniatul ultim dela p. 65 sq., cu aliniatul al doilea dela p. 76 sq.